التناص

مفهومه وخطر تطبيقه على القرآن الكريم

د. محمد زبير عباسي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

International Islamic University
Islamabad - Pakistan
Faculty of Arabic



الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان
كلية اللغة العربية

التناصُّ: مفهومه وخَطَرُ تَطبِيْقِه على القرآنِ الكريمِ

(رسالةٌ علميةٌ مقدَّمةٌ لنيل درجة الدكتوراه في قسم اللغة)

المشرف

فضيلة الأستاذ/الدكتور مصطفى إمام حسن

إعداد الطالب

مُحَمَّد زبير عباسي

رقم التسجيل: **126-FA/PhD/F10**

العام الدراسي: **2014-1435**

بسم الله الرحمن الرحیم

قال الله سبحانه وتعالى :

﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 162-163]

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]

﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4]

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيمُ

ولله دَرُّ القائل!

متى يبلغ البنيانُ يوماً تمامه إذا كنتَ تبنيه وغيرُك يهدمُ؟ [1]

فالأمر دائر بين الهدم والبناء، لا يكلُّ الباني ولا يملُّ الهادم... أَوَ يُطلَق هذا "التناصّ" على النص القرآني!؟

1- رحلة الشتاء والصيف: 17، لـ مُحَمَّد بن عبد الله الموسوي الشهير بـ الكبريت، حققها وقدمها وفهرسها مُحَمَّد سعيد الطنطاوي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق/بيروت، الطبعة الثانية 1385هـ.

الإهداء

إلى من رَبَّتْنِيْ على الإسلام، وتظل تضمني إلى صدرها الرحيب في السراء والضراء قائلةً: لا تَخَفْ ولا تَحْزَنْ يا بُنَيَّ! إِنَّ اللهَ مَعَكَ... إلى أمي الحنون.

إلى من كان يحمل إصر أشواقي على أكتافه برحابة وابتسامة، إلى من ظل يدعو لي آناء الليل وأطراف النهار، إلى من كان يرشدني إلى علوم الكتاب ومعارف الحكمة يُنالُ بها الشرفُ والسُؤْدُدُ... إلى أبي الرحيم ... جَعَلَ اللهُ الفِرْدَوْسَ الأَعْلى نُزُلاً له.

إلى من ساندتني بحِلْمِها وآزرتني بصبرها... إلى زوجتي الودود، العزيزة على قلبي.

إلى من أخذوا على عاتقهم تزويدي بما كان ينقصني... إلى الأخوين الكريمين.

إلى من أُحِبُّهُنَّ حُبّا جَمّا... إلى الأختين العزيزتين.

إليهم وإلى الأصدقاء جميعا أهدي هذا الجهد المتواضع.

التقدير والعرفان

إلى من أمدَّني بنصائحه وتوجيهاته وإرشاداته، وأفادني بعلمه وفيضه، وكرَّمني بقبول الإشراف على هذه الرسالة، إلى **الأستاذ الدكتور مصطفى إمام حسن**، فله مني خالص الشكر والوفاء.

إلى من أولاني عنايتَه، وأوصاني بالتفاني والإخلاص، وساهم في سبيل رقي البحث بهذا الصرح والكيان، إلى **الأستاذ الدكتور محمود حسن مخلوف**، فله مني كل المحبة والتقدير والامتنان.

إلى من لم يتوانَ عن مد يد المساعدة لي قط، وبعث شعاع الأمل والرجاء في فؤادي طوال هذا البحث، إلى **الأستاذ الدكتور مُحَمَّد بشير**، فله مني وافر الشكر وعظيم الامتنان.

إلى من مكَّنَني من المضي بخطى ثابتة، وساندني بتوفير المصادر لتحقيق آفاق الموضوع، إلى **الأستاذ الدكتور إنعام الحق غازي**، فله مني فائق الشكر والاحترام.

إلى من ضحَّى لي وقته كلما نزلت عنده، وأسعدني بنصحه المخلصة، إلى **الأستاذ الدكتور حبيب الرحمن عاصم**، و**الأستاذ الدكتور مُحَمَّد عادل الأكرت والأستاذ الدكتور مؤيد فاضل**، و**الأستاذ الدكتور فضل الله وغيرهم من الأساتذة الأعزاء**، فلهؤلاء جميعهم مني كل عبارات الثناء والتقدير.

كما لا أنسى وكيف أنسى!؟ بجانب هؤلاء الأساتذة الأجلاء جميعَ أعضاء الكلية الأعزاء الذين منحوني شخصية علمية وتربوية في محيط جدران الكلية، فلهم مني كل عبارات الشكر والإحسان.

وأشكر كذلك الأساتذة الذين شرَّفوني بحضورهم النافع في مناقشة هذه "الرسالة" المتواضعة، إنها ليست إلا عبارة عن توجيهاتهم العلمية ونصائحهم القيمة.

والحق إن اعترفت عجزي وقصوري في فقه "التناص"، وما حَسُنَ من ثمار هذه الرحلة العطرة فهو نتاج نُصَح الكبار وإِرْشاداتهم وآرائهم بين فينة وأخرى، إنها دعَّمت قلمي وشدَّت أزري لأَصِلَ إلى منتهى أملي، وما قَصُرَ فيها فهو جُهْدُ المقِلِّ العاجزِ.

ولولا فضلُ الله عَلَيَّ ورحمتُه لما وصلَ البحثُ حيث وصلَ.

فالحمدُ لله على توفيقه أولاً وأخيراً.

المقدمة

المقدمة

الحمدُ لله الذي خلق الإنسانَ وعلمَّه البيانَ وأنعْمَ عليه بالعقل والقلم واللسان والصلاةُ والسلامُ على النبيِّ المصطفى خيرِ البريَّةِ والأنامِ صلوات الله وسلامه عليه إلى يوم الدين.

منذ أن فُتِحَتْ آفاق "النصية"، فنُقِّحَتْ سلاسلها، وهُذِّبَتْ تصاريفها، وأُصْلِحَتْ وجوهها، ودُرِسَتْ أطرافها، وفُسِّرَتْ أصولها، وشُرِحَتْ أركانها في مجال "النص" و"البينص"، ظهر "التناص" بلمسات تلك النصية الراقية، المتطورة، الفاعلة في إطار مادة "نحو النص/علم النص"، وعُرِفَ فكأنه ليس معيارا صرفا ***norm*** من المعايير السبعة التي تُشَكِّل "النصَّ" وتُحَدِّده من خلال العملية الوظيفية/النصية لدى أقطاب علم النص وأصحاب "نحو النص" فحسب بل إنه أصبح مادَّةً خصبةً ونظريَّةً جاذِبَةً ودراسةً حيَّةً بين الباحثين منذ أول فجر علم اللغة البنائي عند دي سوسور ***Ferdinand de Saussure*** [1] ونشأته على أيدى "باختين" وتفجُّر فكرته وتطوُّرها ثم تنظيرها في كتابات جوليا كريستيفا ***Julia Kristeva*** [2] ودريدا ***Derrida Jacques*** [3] وبارث ***Roland Barthes*** [1] وغيرهم، فما لبثت أن دارت البحوث الجامعية حول

1- فرديناند دي سوسور [1857-1913] عالم اللغويات/الألسنيات (أبو اللسانيات الحديثة/المعاصرة)، ويعتبر واحدا من آباء العقل المعاصر داخل فرنسا وخارجها، فحظي من التقدير والتأثير. ولد في جنيف، وحصل على درجة الدكتوراه من لايبزك عام 1880م، وأصبح أستاذا لعلم اللغة العام في عام 1907 في جامعة جنيف، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته. ينظر: مقدمة المترجم على علم اللغة العام *Course In General Linguistics* علم اللغة العام/محاضرات في علم اللغة العام: 3. فرديناند دي سوسور، ترجمة الدكتور يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: الدكتور مالك يوسف المطلبي، سلسلة كتب تصدر عن دار آفاق عربية، الأعظمية-بغداد، 1985م. وفي تفاصيل منهجه النظري ومنزعه النقدي اللغوي ينظر: أعلام الفكر اللغوي التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير: 255/1 وما يليها. روي هاريس وتولبت جي تيلر، تعريب: الدكتور أحمد شاكر الكلابي (مواليد العراق 1950)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2004م.

2- كان منزع جوليا [1941-] النقدي سميائيا. هي ليست أولى من أبدعت "التناص"، ولكنها أولى من استخدمت هذه النظرية تحت مسماها الخاص ضمن كتابتها الأولى عن باختين في روسيا وكانت وقتئذ طالبةً في بلغارية قبل وصولها إلى فرنسا، وهي تعتبر من أشهر النقاد الذين ساهموا بإبداعاتهم وابتكاراتهم النقدية والأدبية والنظرية في مجلة تل كل *Tel Quel* (1960-1983)، أسهمت جوليا كذلك بكتابة المقالات العديدة في مجال السميائية والبنيوية (الحداثة) واللسانية وتحليلاتها النفسية الأدبية المتأثرة بـ لاكان وغيرها. ومن أهم مؤلفاتها:

Revolution in Poetic Language ثورة في اللغة الشعرية

Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art الرغبة في اللغة: مقاربة سميائية في الأدب والفن

Powers of Horror: An Essay on Abjection سلطات الرعب: مقالة عن (أزمة) الصراع

Tals of Love قصص الحب

In the Beginning was Love في البداية كان الحب

ينظر:

Fifty Key Literary Theorists: pp. 187-192. by Richard J. Lane, Routledge Taylor & Francis Group New York and London 2006.

3- جاك دريدا (1930-2004) فيلسوف فرنسي تفكيكي من مواليد الجزائر *Algeria*، هاجر إلى فرنسا 1959، وصار محاضرا في جامعة السوربون *Sorbonne* (1960-1964). وقد طور نظرية نقدية معروفة بـ إعادة التركيب/التفكيك/التقويض *Deconstruction*، إنه

مداخلات هذه النظرية، وكشفت القراءةُ فيها جوانبَ عديدةً، فمنها ما جاءت تحت غزو فكري لا ينسجم تماما مع النص القرآني بل إنها تحتاج مرة أخرى إلى إعادة التنظيم والتنسيق نظراً إلى حساسيتها بين يدى كتاب الله العلي العزيز، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خَلْفِه، وإنه له لحافظ.

فنظراً إلى ذلك عزمت على الكتابة حيال موضوع علمي؛ ألا وهو "النصية"، و"التناصية"، و"النص"، واختير لي عنوان الرسالة: **"التناصُّ؛ مفهومُه وخطرُ تطبيقِه على القرآنِ الكريمِ"**.

حاولت في هذه الرسالة تقديمَ فكرةٍ حصينةِ المغزى، رصينةِ المعنى، متينةِ الأسلوب كيلا يتجاوز القارئ عند قراءة مضامين "التناص" في اللغة العربية أصولَها وقوانينَها، ولا يتعدى بالاعتماد على المصطلح الغربي حدودَ كتابِ الله تعالى شرحاً وتفسيراً وتوضيحاً، ولا يجتهد فيه دون عقلٍ سليمٍ وعلمٍ غزيرٍ.

أبدع هذه الكلمة في استضاءات أعمال هيدجر وهوسرل. يحسب دريدا من كبار نقاد ما بعد البنيوية *Post-structualism* ويعد كذلك النموذج الأمثل للتداخل الكامل بين الفلسفة والنقد الأدبي، يبدو من أعماله ونتائجه أنه ناقد يتعامل مع النقد كفيلسوف، وفيلسوف ينقل مقولاته الفلسفية إلى الدراسات الأدبية. ومن أهم مؤلفاته:

Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs

الكلام والظاهرة، ومقالات أخرى حول نظرية العلامات لهوسرل

Of Grammatology علم الكتابة

Writing and Difference الكتابة والاختلاف

Positions المواقف

ينظر:

Fifty Key Literary Theorists: pp. 73-77.

1- رولان بارث [1915- 1985/1980] هو قدوة الحداثيين العرب، نشأ في بايون وباريس. كان حداثيا (بنيويا) ثم تحول إلى التفكيكية بعد أن شاهد تناقضات ومشاكل بنيوية أدبية. نال شهادة في الدراسات الكلاسيكية من جامعة السوربون سنة *1939*، وبعد الحرب العالمية مباشرة درس في جامعتي بوخارست والإسكندرية. ودرس منذ عام *1960* في الكلية العملية العليا في باريس، وفي سنة *1976* أصبح أستاذا في علم السميولوجيا الأدبية في كوليج دي فرانس. توفي رولان بعد أن صدمته سيارة وهو يعبر الشارع المواجه للكوليج. ومن مؤلفاته:

Writing Degree Zero الكتابة درجة الصفر

Critical Essays مقالات نقدية

Elements of Semiology عناصر السميولوجيا

Criticism and Truth النقد والحقيقة

Empire of Signs إمبراطورية العلامات

The Pleasure of the Text لذة النص

Roland Barthes by Roland Barthes رولان بارث / رولان بارث

Image, Music, Text الصورة، الموسيقى، النص

ينظر:

Fifty Key Literary Theorists: pp. 15-19.

أهمية الموضوع

فلم تبق على وجه الأرض أيةُ لغةٍ على حالها الأول إلا وقد ماتت برمتها أو كادت، أو تغيرت أبعاضها، أو تملصت عن أصلها إلا اللغة العربِيَّة، فإنها لما تزل منطوقةً ومكتوبةً على صورتها الأولى، ولا تزال تزود عن نفسها عوادي الزمن؛ لبلوغها أقصى الفصاحة وقمة البلاغة من جميع صفاتها البيانية، خصوصا بعد أن نزل القرآن الكريم بها فشُغِفَ ناطقوها بها حُبا جَما، وهذا من فضل الله ورحمته، وبذلك فليفرح من يجول ببصره في محيط أودية اللغات البشرية ليعرف فضلَ اللغة العربية على أخواتها.

عندما بحثت عن الخصائص العامة والآثار المشتركة بين اللغات البشرية، وجدت التشابه والتقارب والتداخل والتعالق وأشباهها التي تتغذى منها اللغة، وتمضى موضع عناية عند علماء اللفظ/المعجميين، والجملة/النحويين، والنص بالاحتكاك الأسلوبي/البلاغيين، والاحتكاك المضموني/الدلاليين، والاحتكاك السياقي والتداولي/الاجتماعيين، والاحتكاك النفسي/النفسيين وهكذا... ثم أدت هذه العوامل إلى تشكيل العملية اللغوية الطبيعة (النصوصية) وتجسيدها، ثم تحولت إلى التتابعية الواعية واللاواعية أو "النصِّية السميائية التفكيكية" عند رحلتها إلى الدراسات الحديثة والمعاصرة، فأخذت هذه العملية الإجرائية تسمَّى بـ"**التناص** ***Intertextuality***". تقول جوليا كريستيفا في إحدى مقالاتها في مجلة (تيل كل – *Tel Quel*) أن التناص هو "التقاطع داخل نص لتعبير (قول) مأخوذ من نصوص أخرى" أو "لوحة فسيفسائية من الاقتباسات".[1] ويقول لوران جيني *Laurent Jenny*[2] في مجلة (بويتيك – *Poetique*) الفرنسية، أن التناص "هو عَمَلِيَّةُ تحويلٍ وتمثيلِ عدةِ نصوصٍ يقوم بها نصٌّ مركزيٌّ يحتفظ بزيادة المعنى".[3] ومن الطبع إن اللوحةَ الفسيفسائِيَّةَ[4] أو عمليةَ التحويل والتمثيل لا تعني إلا تداخلَ نصٍّ مع نصٍّ آخَرَ أو نصٍّ جديدٍ مع نصٍّ قديمٍ أو استحضارَ علاقة الحاضر بالغائب أو استجماعَ الأوصاف الفنية والدقائق اللطيفة في النص الحاضر بالإحالة على مصادرها الأولى... ومن خلال هذه العملية الإجرائية تتخذ اللغات لها أوصاف بعضها الآخر ما تنتهي في الأخير إلى النص الهجين والمزيج.

1- صوت التراث والهوية "دراسة في التناص الشعبي في شعر توفيق زياد": 102. للدكتور إبراهيم نمر موسى. مجلة جامعة دمشق-24- العدد الأول+الثاني 2008.

2-

(3) التناص في رواية الجازية والدراويش: 12. بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث للطالبة وناسة صمادي، تحت إشراف الدكتور الطيب بودر بالة، بجامعة العقيد الحاج لخضر باتنة سنة 2002 – 2003م.

(4) فسيفساء: قطع صغيرة من الأحجار والمعادن الكريمة تُنَسَّقُ في لوحة فنية جميلة. فالعملية الفسيفسائية تشبيه لمعنى "النص". ينظر: المعجم الوسيط: 688. قام بإخراج تلك الطبعة الدكتور إبراهيم أنيس، الدكتور عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمَّد خلف الله أحمد، وأشرف على الطبع حسن على عطية، محمَّد شوقي أمين. القاهرة، الطبعة الثانية 1392هـ-1972م.

هُنا أسئلة تخطر ببال كل عاقل يعرف أن "النص" ليس أحادي القيمة بل إنه مجموعة أجزاء تسمَّى مقتطفات شعورية ولاشعورية، ومنه تحول "النص" في ذاته إلى "التناص"، فما من مفر له إلا إليه، نظرا إلى هذا الأساس الحقيق ماذا نقول في النص القرآني عند توجيه "النص" بالنصية؟ يا تُرى! إنه لقرآن مجيد في لوح محفوظ، هل استفاد القرآن الكريم – وهو في كتاب مكنون – في جزئياته وبياناته وتفسيراته ومضامينه ومفرداته ونظومه من الكتب الأخرى!؟ هل تدخل مادَّتُه القصصيةُ المتناثرةُ تحت باب التأثر والتأثير؟ هل يوجد أيُّ تأثرٍ وتأثيرٍ فيه؟ ماذا يَعْنِي ذاك التشابه والتماثل والتلاحم بين القصص بعضها مع بعض؟ ماذا يقال عن ذاك التماثل النصي اللغوي؟ ماذا يُسَمَّىّ ذاك التلاحم الدلالي داخل النصوص القرآنية؟ ماذا يعنى ذاك التشابه المضموني أو الشكلي بين نصوص القرآن الكريم وغيره من الكتب المقدسة الأخرى؟ هل القرآن الكريم امتداد للماضي واستجابة للحاضر؟

إن هذه المماثلات في النصوص القرآنية ولاسيما في دوائر النصوص المقدسة وعلى رأسها القرآن المجيد لا تعنى حتماً أيَّ تأثرٍ وتأثيرٍ، بل إنها قد تعنى الإكمالَ والإتمامَ، وكلاهما من الحِكَمِ الرَّبَّانِيَّةِ، فقُصِدَ من وراء هذه الأساليب إبرازُ إعجازِ النص وإظهارُ بيانه، لأن اللهَ تعالى لا يضع كلاما في غير موضعه دون حكمة، فالأمر يعود إلى عظمة القرآن الكريم التي ظهرتْ في كل منعرجاته النصية، لتبقى قدسيتها ك رمزٍ للإعجاز البياني بين يدي النصوص البشرية.

ومن المدهش أن دُعاةَ "التناص" ما لبثوا أن مالوا إلى تطبيقه على كلام الله تعالى، وقاسوا كلام الخالق على كلام المخلوق من جهاته اللفظية والمعنوية، الدلالية والمضمونية، بناءً على أن اللغة حيثما وُجِدَتْ هي أمٌّ واحدةٌ، فقضوا على قداسة لغة القرآن الكريم ومضامينه، غافلين عن كونه كتاباً له حدودٌ يجب مراعاتها عند تفسير نصوصه إلى اليوم الآخر، فمنهم من حصر دراساته التحليليَّةَ في تنظير "التناص"، ومنهم من جعل النصوص القرآنية ونصوص الكتب المقدسة (المحرفة حالاً) معملاً إجرائياً لتطبيق مفاهيم "التناص" طبقا لمنازع قائليها. ووصلوا من خلال تطبيقاتهم السقيمة إلى النتائج الفاسدة التي لا تخضع لقواعد المنهج العلمي السديد.

ولذلك قد وقع أصحاب المعطيات اللغوية (اللسانية) النصية الحديثة في المغالطة وظنوا أن كتابَ الله العزيز قد نهل مادَّتَه اللغوية أو الدلالية بدرجة كبيرة مما سبقه، فركعوا للتناص بلا قيدٍ ولا حذرٍ أو حيطةٍ، وصار التناصُّ من حينه نقطةَ البحث ورمزَ الدراسة ورهنَ السؤال، وبالأخص في سياق توجيهه إلى النص القرآني.

فالتناص وإن لم يكن منهجاً ولكنه قد وصل إلى درجة تنظيرية في الإبداعات والابتكارات. فتأثر به كثير من العلماء ونقلوا شفراته – هي هي كما كانت – من أفواهٍ أجنبيةٍ (غربية) إلى أفواهٍ عربيةٍ، وجعلوه مصطلحاً شاملاً للنصوص كلِّها في اللغات كلِّها، ولم يقفوا إلى هذا الحد بل استرسلوا في أنَّ التناصَّ ك ضالَّةِ تراثنا العربي، فيجب قبولُه فيه، ومن هُنا حلَّ التناصُ محلَّ صورةٍ جديدةٍ لعُملةٍ قديمةٍ، بل إن "النص العربي" ذا الأصالة صار

رصيدَ تلبيس نصية "التناص" و"النصوصية" الحاكمة، ومن ثَمَّ فُقِدَ هذا النص المبين العظمة والاعتبار في وضع المعايير والأصول لنصية النصوص، واختبارها عند وضعها إزاء علاقات تقابلية بينها وبين نصوص إنسانية أخرى.

الدراسات السابقة

توالت الدراساتُ المتنوّعةُ حولَ مصطلح "التناص" على الساحة النقدية والبلاغية والدلالية، كلٌّ في ضوء خلفيته الثقافية والعلمية، فمصطلح "التناص" كيفما كان نوعه ومجاله المعرفي، لابد أن يتم من داخل إطار البناء النظري، لأنَّ الخلفيات التي تؤثر على التعريف وتأصيل المفهوم، تكشف عن حقيقته بدقة متناهية.

فالباحثون حينما التقوا حول "التناص"، اختلفوا في منطلقاتهم وتوسعوا في تناول محاوره وعوالقه ومبادئه وآلياته، وإليكم بعضَ لمحاتٍ متفرقة، أحاول جمعها في صورةِ بحثٍ علميٍّ في حينها بعدَ التعرف على منابعها واتجاهاتِ مُنشئيها، نحو:

- دراسات حديثة حول "التناص" وخلفياته عند العرب المعاصرين مثل ما ذهب الدكتور **أحمد عفيفي** في كتابه "نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي" إلى أحد معانيه قائلاً: "وهكذا سيكون للتناص بهذا المفهوم دور كبير في نحو النص، حيث سيؤكد وجود الروابط على مستوى النص الواحد، وذلك إذا ما لاحظنا علاقة الجواب بالسؤال أو علاقة المفسر بالمفسر، كذلك سيخدم المعنى في تقليل الاحتمالية الدلالية، أو ربما تحديد المعنى الذي يغمض عن المتلقي". (1)

ثم يقول في نهاية حديثه عن التناص حول تطبيقات قرآنية: "وهكذا يكون التناص وسيلة ربط بين أجزاء النص الواحد وبيانا للمعاني المتعالقة".

وفي كلامه ما يفيد إثبات قضايا لغوية ومعانٍ نحوية من خلال التناص، فالمعاني نحو التأكيد والمصدرية والإنكار والاستنكار والتعجب والاستفهام وغيرها قد ترجع كلها إلى "التناص"، وهذا الأمر يوجب تطبيق "التناص" على القرآن الكريم عبر جميع هذه المعاني دون نقدٍ وعلَّةٍ، ولذلك يجب تدقيق المسألة بجملة أطرافها والاعتناء بها ليتحقق ما هو الصواب على مستوى التطبيق التناصي.

وكذلك الترابط والتضام اللغوي/اللفظي، وغير اللغوي/الدلالي/السياقي صارا أداتي تفاعل "التناص" في نصية "النص"، والربط من الأسس التي تصف النص بالوحدة المتماسكة، وتكشف عن بلوغه حدَّ الإعجاز، والقرآن الكريم مثل أعلى لذلك، فما القول في توجيهه إلى "التناص"؟!

---

(1) نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي للأستاذ الدكتور أحمد عفيفي: 83-84. مكتبة زهراء الشرق، 116 شارع، محمد فريد، القاهرة، الطبعة الأولى 2001م.

- يقول الأستاذ الدكتور **تمام حسان** [-211م] في معنى "التناص" أنه يعني: "علاقة تقوم بين أجزاء النص بعضها وبعض، كما تقوم بين النص والنص: كعلاقة المسودة بالتبييض، وعلاقة المتن بالشرح، وعلاقة الغامض بما يوضحه، وعلاقة المحتمل بما يحدد معناه، وهذه العبارة الأخيرة هي المقصودة بعبارة: القرآن يفسر بعضه بعضا". (1)

وفي هذا ما يفيد إمكانية تطبيق "التناص/النصوصية" على القرآن الكريم، ولاسيما من إطار تفسير الآي وشرح علاقة بعضها مع بعض. وفيه ما يوجب البحثَ والنظرَ والتقييمَ، لأن كلام الدكتور تمام حسان حيال "النصية التناصية" ليس دقيقا أو لم يقع على وجه حسن؛ لأن "التناص" ليس له مجال داخل النص الواحد بل كافة ما قيل ويقال إنه يدل على أن "التناص" يبحث فيما بين النصوص من تعالق، وتداخل، وتشارب عن طريق تأثر وتأثير شعوري أو لاشعوري...

فإيضاح المبهم وتفصيل المجمل مثلا مصطلحان من مصطلحات أصول الفقه وأصول التفسير، ولهما وأمثالهما منهج لا يمكن الحياد عنه، وذلك المنهج في أساسه منهج قرآني لا يلائم منهجا غير قرآني، فقياس مصطلح ذي منهج على مصطلح ذي منهج آخر قياس مع الفارق لانبناء أولهما؛ ألا، وهو منهج نصي أجنبي... من إقحام ألوهية مصدر القرآن الكريم وإقصاء قدسيته.

- هناك مقالات أخرى تقارن بين مضامين القرآن الكريم والكتب المقدسة الأخرى (المحرفة اليوم)، وتجعل مضامينه ومعانيه تابعة للكتاب المقدس، مثل مسألة يوم القيامة، وخلق الإنسان، وخلق السموات والأرض في أيام معدودة وغيرها، فيقول أحد الباحثين: إن هذه الموضوعاتِ وأمثالَها موجودةٌ في الكتاب المقدس من قبلُ، فلا تبقى للقرآن الكريم -كما رأى- ميزةٌ تخصه دون الكتب الأخرى:

> "Initially, it is enough to say that in the Qur'an, as in the Bible, the statements about divine omnipotence and huamn responsibility are juxtaposed and nowhere balanced". (2)

> بدائيا، كفانا أن نقول إن في القرآن ما هو في الكتاب المقدس، فالتقريرات والتصريحات حول القدرة اللإهية والمسئولية البشرية قد بُيِّنتْ بأسلوب مرتب وواضح.

ثم يكتب بعد أن أخلص بعض الأمثلة مقارنا بين ما ورد في القرآن الكريم وما جاء في الكتب المقدسة الأخرى:

> "Considerisng the ideas of the intertextuality school such as Bakhtin, Kristeva among others, the above analysis shows that the Qur'an is also interwoven with different voices and it is not the production of one single voice. such an analysis has let some scholars to conclude that the Qur'an is a book like other holy books and can be subjected to interpretation". (3)

---

(1) نحو النص بين الأصالة والحداثة: 95. للدكتور أحمد محمّد عبد الراضي، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. الطبعة الأولى 1429هـ-2008م.

(2) The Quran as Intertext: A Critical Reflection by S. M. Reza Adel, S. M. Hosseini Maasoum: pp 46-47. Canadian Social science, Vol. 7, No. 5, 2011.

(3) The Quran as Intertext: A Critical Reflection: p 47.

اعتباراً لما سبق من مفاهيم مدرسة "التناص" وتحليلاتها مثل مدرسة باختين وكريستيفا من بينها، فإنها توضح أن القرآن الكريم متشابك ومتلاحم بأصوات مختلفة ومتعددة أيضا وليس هو نتاج صوت واحد. ومن إحدى تحليلات تلك المدارس التناصية قد أدت بعض الباحثين/المستشرقين (المتعسفين والمتعصبين) إلى القول: إن القرآن كتاب مثل الكتب المقدسة الأخرى، فيمكن أن يكون خاضعا لأي تأويل/تفسير.

- كذلك مقالة المستشرق ألفونس منغنا/منجانا *Alphonse Mingana* [1] بعنوان: "التأثير السرياني على أسلوب القرآن"، نشره رينالدز في عام 1927. [1] "ومما يلفت النظر في عنوان مقالة منجانا أنه استعمل كلمة

وينظر كذلك:

Islam Dayeh, Al-Hawamim: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs' in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (eds), The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu (Leiden & Boston: Brill, 2010).

إنه تحدث عن "النص القرآني" من إطار تناصي، ورأى سور القرآن الكريم من منظور تسلسل زمني حيث تكون متماسكة ومتسقة ومترابطة فيما بينها. ووصل الأمر لديه إلى أن هذا التماسك المتألق في سور القرآن لها تلاؤمات متناسبة ومتماثلة تؤكد أخيرا أن يوضع في الاعتبار عند قراءتها الاعتبارات الدياكرونية، مما توحي بعض الشيء إلى ثقافات معاصرة أو مداخلات متزامنة في تجسيد وضعها وترتيب نظامها. والأمر ينتهي إلى باب عوامل "التأثر/التأثير" في النص القرآني الذي أشكل على قارئه بوجه من الوجوه، خصوصا عند إعادة تلك الإمكانيات إلى الإبداعية في النص ونصية النص وتحولاته التي نتجت من صورة تفكيكه وتقويضه...

وينظر كذلك:

Legislation and its Function in Two Qur'anic Passages, Q. 6: 136-153 and Q. 17: 22-39 by Joseph E. Lowry, University of Pennsylvania.

إنه يسلط بعض الضوء على العلاقات المعقدة بين القرآن الكريم والكتاب المقدس.

وينظر كذلك: التناص في الإنجاز النقدي: 572-274. للمختار حسني، مجلة "علامات" ج 49، م 13، رجب 1424هـ-سبتمبر 2003م.

درس الباحث فيه دورا مكثفا للتناص من خلال عرض مثال من قصيدة أدونيس "هذا هو اسمي" وتحليله عند د. محمد بنيس مع ملاحظات هامة وتعليقات قيمة، إنها تبلور عن محاذير الوضع التناصي في إطار النص القرآني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فنص الشاعر يتدخل فيه قانون الحوار عبر عناصره من القلب، والاجتلاب، والنفي، والإزالة/الإزاحة، والتعارض أو المحو.

فالسور القرآنية التي تندرج تحت مجموعة مثل "آل حم"، أو "الم"، أو "المسبحات"...إلخ ينطبق عليها فرادى ومجتمعات ما للقرآن من نظم معجز، وقدسية تمنع لغو كثير من المعاصرين... وفي ذلك لو راجع الدارس/القارئ إلى دراسات شيخ شيوخنا د/محمد أبي موسى عن "آل حم" في مجلداته الأربعة، التي قاربت (3500) صفحة لأيقن الفارق الواضح جدا بين كلام علماء البلاغة القرآنية، وبين هوس المفتونين.

(1) ألفونس منغنا [1881م-1937م] كان لاهوتيا وباحثا ومستشرقا كلدانيا، درس في دير الأباء الدومنيكان لغات شتى نحو العربية والسريانية والتركية والعبرية واللاتينية والفرنسية وغيرها إلى جانب اللاهوت، وبعد تخرجه رسم كاهنا عام 1902م حيث التحق بوظيفة التدريس في الدير نفسه، إنه جمع العشرات من المخطوطات السريانية القديمة، كما ألف كتبا في النحو السرياني وعدة كتب عن أعمال آباء الكنيسة السريان. هاجر منغنا إلى المملكة المتحدة سنة 1913م حيث عمل هناك كأستاذ للغات واللاهوت في كلية ودبروك Woodbrooke College ودرَّس بعدة جامعات أخرى مثل كامبردج ومانشستر، وعمل بالمخطوطات العربية والسريانية في مكتبة جون رايلند وبرمنجهام Birmingham، زار منغنا المشرق باحثا عن المخطوطات النادرة لإدراجها ضمن مجموعته التي أصبحت الأكبر من نوعها في العالم، ولا تزال معروضة في متحف برمنجهام تحت اسم "The Mingana Collection".

Alphonse Mingana 1878-1937 And His contribution to early Christian-Muslim Studies by Samir Khalil S.J, Selly Oak Colleges Birmingham B29 6LQ United Kingdom 1990.

"أسلوب القرآن" بدلا من ألفاظ القرآن، وهذا يعني أن القرآن لم يكتف فيه باستخدام ألفاظ غير عربية بل دخله أيضا أساليب غير عربية؛ وهذا الكلام لا مبرر له ولا شاهد عليه يؤيده، فالقرآن كلام الله تعالى، وليس من صنع البشر ولا من أساليبهم". [2]

وهُنا تظهر المعضلات العقدية والمثالب النصية دون تطبيقاتها على النص القرآني، إنها تقضى على قداسته وإعجازه بتقصي المداخلات اللفظية والمضمونية، مادام الأمر كذلك، فلابد من البحث في تدقيق جوانب "التناص" وتحديد شكله النهائي الذي لا يصح أن يُطَبَّقَ على النص القرآني.

فهل أراد هؤلاء الأعيان وأمثالهم "التناصَّ" المعاصرَ بما ذهبوا إليه في أشتات كلامهم؟ سؤال يجب عنه الإجابة بطريقة علمية، لندرك مدى وجود "التناصِّ" في طيَّات التراث وبالذات إمكانية إطلاقه على تلك المقولات التي تتسنى لتفسير القرآن الكريم.

- ننظر إلى أي مدى يصح إطلاق المقولات المترددة على ألسنة السابقين مثل شطر بيت شعر عنترة[3]:

هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمٍ؟ [4]

أو ما قاله على بن أبي طالب ﷺ [5]: "لَوْلاَ أَنَّ الْكَلاَمَ يُعَادُ لَنَفِدَ" [1] أو ما ذكره أبو تمام حبب بن أوس الطائي [2] في قوله [3]: "كَمْ تَرَكَ الأَوَّلُ لِلْآخِرِ؟" على "التناص" المعاصر.

موسوعة المستشرقين: 568. لـ د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة تموز/يوليو 1993م.

(1) دفاع عن القرآن ضد منتقديه: 147. لـ د. عبد الرحمن بدوي، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر. ينظر مقدمة الكتاب.

(2) القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي–دراسة نقدية تحليلية: 274. للأستاذ الدكتور مُحَمَّد مُحَمَّد أبو ليلة، دار النشر للجامعات مصر، الطبعة الأولى 1423هـ–2003م. وانظر: دفاع عن القرآن: 147. فدعوى العجمة من الدعاوي القديمة التي أثارها خصوم الإسلام الأولين ضد القرآن الكريم، ورموا بتفاهات في عماية دون علم ودليل، وسجلها القرآن الكريم مصحوبة بالرد عليها: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: 44].

(3) هو عنترة بن عمرو بن شداد بن عمرو بن قُراد بن مخزوم... ولد من جارية حبشية سوداء تدعى زبيبة، سباها أبوه في إحدى الغارات... لكن أباه شدادا لم يعترف به ابنا له بل عبدا، جريا على عادة عنصرية جاهلية، وكان العرب في الجاهلية إذا كان للرجل منهم ولد من أَمَة استعبده، وادَّعاه أبوه بعد الكبر، وكان سبب ادعاء أبي عنترة إياه أن بعض أحياء العرب أغاروا على قوم من بني عبس، فأصابوا منهم، فتبعهم العبسيون، فلحقوهم فقاتلوهم عما معهم، وعنترة فيهم، فقال له أبوه: كُرَّ يا عنترة! فقال عنترة: العبد لا يحسن الكرَّ، إنما يحسن الحِلاب والصَّرَّ (ربط ضرع الناقة برباط أو صرار عند إرسالها إلى المرعى). فقال: كُرَّ وأنت حر، فكَرَّ. وكان عنترة من أشد أهل زمانه وأجودهم بما ملكت يده. فكان أول ما قال قصيدة: "هل غادر الشعراء من متردَّم". وكان عنترة شهد حرب داحس والغبراء (حرب السباق بين عبس وذبيان)، فحسن فيها بلاؤها، وحمدت مشاهده. انظر: الشعر والشعراء: 163–166. لأبي مُحَمَّد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، حقق نصوصه وعلق حواشيه وقدم له الدكتور عمر الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع–بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ–1997م.

(4) شرح القصائد العشر: 210. للإمام الخطيب أبي زكريا يحي بن علي التبريزي [ت 502هـ]، ضبطه وصححه: الأستاذ عبد السلام الحوفي، منشورات مُحَمَّد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، 1418هـ–1997م.

(5) يقول أبو القاسم البغوي [ت 217هـ] رحمه الله في نسب علي بن أبي طالب ﷺ: "سمعت أحمد بن حنبل يقول: على بن أبي طالب، واسم أبي طالب: عبد بن مناف بن عبد المطلب، واسم بن عبد المطلب: شيبة بن هاشم، واسم هاشم: عمرو بن عبد مناف، واسم عبد مناف: المغيرة

هل عنى هؤلاء الوُجهاء وغيرهم من طرح هذه المقولات وأمثالها ما نرى اليوم في سياج التناص وكانوا غير مطلعين على اسمه تماماً أو قصدوا مصطلحاً نقديا أو بلاغيا آخر ما يقارب مراميهم من التلميحات والإيحاءات وغيرها؟

أسباب اختيار الموضوع

تلكم بعض الحوافز التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع الهام.

1. ما زالت مباحث التناص بحاجة ماسة إلى دراسة متأنية تؤصل الحدود والأصول عند تطبيقها على كتاب الله تعالى.
2. دُرِسَ "التناص" في الغرب دراسةً جَمَعَتْ أشتات "النص" في النص المتلاحق/غير الأصيل واحتجوا بعناصر التناص المتماثلة التي لا تميز بين "النص" قديما كان أو حديثا ومعاصرا، فتلاهم الباحثون المحدثون العرب وغيرهم دون نقد ملائم بل عَرَضوا على الأجيال الصاعدة عَرْضَ شاشةٍ على التلفاز دون نقدٍ يناسبها وتصحيحٍ يقوِّمها، فلذلك أردت تجميع الأفكار وإعادة صياغة الآراء المتناثرة في تضاعيف المؤلفات والمصادر الأجنبية والعربية بما يوضح لدارسها الصحيحَ من السقيم.
3. هذا الموضوع وإن دُرِسَ مطبَّقاً على الأدب العربي شعراً ونثراً ولكنه لم يدرس دراسة منهجية في مجال تطبيقه على القرآن الكريم ما خلا لفتات غير مقنعة بصدد تطبيقها عليه.

بن قصي، واسم قصي: زيد بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك ابن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر... إنه أول الصبيان (الناس) إسلاما وكان ابن خمس عشرة أو ست عشرة سنة... وفي رواية إن عليا أسلم وهو ابن ثمان سنين... وروي أنه لم يكن من أصحاب النبي ﷺ يقول: سلوني إلا علي. انظر: معجم الصحابة: 4/354-370، لأبي القاسم عبد الله بن مُحَمَّد بن عبد العزيز البغوي، دراسة وتحقيق: مُحَمَّد الأمين بن مُحَمَّد محمود أحمد الجكني، مكتبة دار البيان دولة الكويت.

ومن آثاره "نهج البلاغة"، ولأكثر الباحثين شك في نسبته إليه كله، جمع هذا الكتاب الشريف الرضي وسماه "نهج البلاغة". وديوان شعره، رأى الزركلي أن معظمه أو كله مدسوس عليه.

(1) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: 217. لأبي هلال بن الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري [ت 395م]، حققه وضبط نصه الدكتور مفيد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1401هـ-1981م.

(2) أبو تمام حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس بن الأشج... كان أبوه نصرانيا من أهل جاسم، قرية من قرى دمشق، يقال له تدوس العطار، فجعلوه أوسا، وقد لفقت له نسبة إلى طيء... كان أوحد زمانه في ديباجة لفظه ونصاعة شعره وحسن أسلوبه، وله كتاب "الحماسة"، وله مجموع آخر سماه "فحول الشعراء"، جمع فيه بين طائفة كبيرة من شعراء الجاهلية والمخضرمين والإسلاميين، وله كتاب "الاختيارات من شعر الشعراء". جاب أبو تمام البلاد. وقال العلماء خرج من قبيلة طيء ثلاثة، كل واحد مجيد في بابه: حاتم الطائي في جوده، وداود بن نصير الطائي في زهده، وأبو تمام حبيب بن أوس في شعره. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: 2/11-26. لأبي العباس ابن خلكان [608-681هـ]. تحقيق: د. إحسان عباس، الناشر: دار صابر بيروت.

(3) شرح ديوان أبي تمام: 1/315. للخطيب التبريزي. التقديم والهوامش والفهارس: راجي الأسمر. دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية 1414 هـ-1994م.

4. صار "التناص" مرصاداً للتطرف، فمنهم من أنكر إياه بجملته ولا يقبلون مبادئه وآلياته في اللغة العربية بل يحسبونه دسيسةً علميةً ضد اللغة العربية وآدابها، ومنهم من طَبَّقَه على القرآن الكريم بلا إمعانٍ أو تمحيصٍ.

لكل ما سبق، قمت بدراسة "التناص" وشظاياه المتعددة ليتمكن الدارس أو الباحث بعد حصوله على القدرات المعرفية الضرورية من الإجابة عن الأسئلة التالية: ماذا يعني "التناص"؟ هل يمكن تطبيقه على القرآن الكريم أم لا؟.

سؤال البحث ومشكلته

إن الدراسات سالفة الذكر وأمثالها لا تجيب عن سؤال البحث الذي أعتزم كتابته، لأن تلك المسارات التناصية عند الباحثين ولاسيما منهم العرب، لا تزال تخلو من الحُجَجِ العلمية، فالجهود التناصية أو البينصية المتنامية يوماً بعدَ يومٍ تنهل مادَّتَها من مشاربَ بعيدةٍ عن الدراسات القرآنية، إنها تنظر إلى كل كلام مكتوب بنظرةٍ سويَّةٍ، وتعتقد أن التناص كما يطبَّق على النصوص البشرية كذلك يمكن أن يطبَّق على القرآن الكريم. وكما يصح تطبيقُ مصطلحاتٍ عربيةٍ عليه مثل تفسير آية بآية أخرى، أو علاقة سورة بغيرها، أو تداخل مضمون قصص قرآنية... هذه العمليات من لفتات النصوصية، فيصح بناء عليها أن يجزم بصحة تطبيق "التناص" على النص القرآني.

نظراً إلى مثل هذه الكوارث الفكرية، والأزمات العقلانية رأيت أن أدرس "التناصَّ" في ضوء خلفياته التاريخية والثقافية لئلا يقعَ أحدٌ في خلط المباحث، ويجتنبَ الوقوعَ في لَبس المفاهيم، ويدركَ مدى أثر "التناصِّ" بكل الوعي والشعور، ويجيبَ بما يثق به القلبُ عما يلي: ما هي المحاذير التي تترتب على تطبيقات "التناصية" على النص القرآني!؟ وما الفارق بين تطبيق "التناص" على القرآن الكريم والنصوص البشرية؟

منهج البحث

سوف أتبع في دراستى المناهج الثلاثة الآتية في تقييم مفاهيم "التناص" وأفكاره.

1. المنهج التاريخي
2. المنهج الوصفي
3. المنهج التحليلي

خطة البحث

سيتابع البحث مسيرته على الخطوات التالية:

المقدمة

التمهيد

التمهيد

المدخل

منذما أوحى اللهُ تعالى القرآنَ الكريمَ إلى النبي المصطفى ﷺ بات النصُّ القرآنيُّ يجذب قلوبَ الخلائق كلها، ما سبقه من أروع النماذج الدينية والأدبية ذهب بهيبتها حتما، ثم ما جاء أي عمل أدبي يماثله أو يعارضه، رغم تلك البراعة المنبثقة من نظمه إلا وقد لُوْحِظَ أن من الباحثين في النص القرآني مَنْ أساؤوا إليه ظانين أنه لا فرق بينه وبين النصوص البشرية الأخرى؛ لأجل العلاقات الوطيدة بين نص وآخر، فيكون المتقدم منتجا للمتأخر منها، إذ كان الأمر بهذا الشأن، فلعله صار مدعاة لقول القائلين: إن النص القرآني يعتمد في مغزاه اللفظي أو المعنوي على المزيج من نصوصِ الكتب المقدسة، وتؤكد هذه الطبيعةَ المشتركةَ بين نصوص سابقة ولاحقة تلك اللمحاتُ التناصيةُ التي أثبتت أن النص لا يعود فضله على مؤلفه فحسب بل إنه باعتباره نصا ملفوظا ومكتوبا ومفهوما باللغة والكلام يعود في مادته إلى "التناص" أي شباك النصوص وتداخلها، فالأمر ينتهي كذلك إلى إحالات سياقية تؤطِّر نصيةَ "النص".

جعلتني النظرة النصية في وضع النص القرآني بصفته نصا إلهيا أن أتابع مسايرة "التناص" لِأَصِلَ إلى مبتغاي، وهو إلى أي مدى يصح إطلاق "التناص" على النص القرآني؟ ونظرا إلى الأهمية القصوى للموضوع في إطار النص القرآني أحاول أن أقوم بتبسيط مفهوم "التناص" عبر مساراته المختلفة ومعالجة لمحاته من خلال مفاهيمه الدقيقة والمبادئ المشخِّصة حقيقتَه لدى أقطابه. فهنالك "تناصات" بقدر ما هنالك من "التناصيين" حيث تكاثرت معانيه وتعددت مفاهيمه بمختلف أشكالها من ناقد لناقد ومدرسة لأخرى، خصوصا بعد أن هاجرت كلمة "التناص" إلى كل مكان. طالما اختلف "التناص" من باحث إلى آخر، انتشارا وفهما، نتيجة وسلوكا، حتى كلمة "تناصّ" تَشُذُّ عن أي إجماع على حد تعبير مارك أنجينو *Marc Angenot* [1] "إن الكلمة (التناصية) تستعصي على كل إجماع". [2] لأنها قد أصابتها تغيرات وطرأت عليها تبدلات منذ إبَّانِ ظهورها على الساحة النقدية، فتَغَيَّرَ المصطلح من باحثٍ لآخرَ، وصارت له مفاهيم عديدة لدى الدارسين حسب مواقفهم الفلسفية ومنازعهم النقدية ومشاربهم الأدبية.

> “The term Intertextuality was coined by Julia Kristeva in 1966, and since that time has come to have almost as many meanings as usuers, from those faithful to Kristeva’s original vision to those who simply use it as a stylish way of talking about allusion and influence”. [3]

1- مارك أنجينو [1941م] الكندي بروفيسر للألسنيات النصية الاجتماعية (الأدب الفرنسي) في جامعة ميجل McGill University، إنه منظِّرٌ اجتماعي، وتاريخي للنظريات والنقد الأدبي، له مقالات وبحوث قيّمة.

2- "التناصية" بحث في انبثاق حقل مفهومي وانتشاره: 79. لـ مارك أنجينو، ترجمة وتقديم: محمد خير البقاعي، ضمن "آفاق التناصية المفهوم والمنظور"، الهيئة المصرية العامة للكتب، 1998.

3- Against Intertextuality: Philosophy and Literature by William Irwin, v28, Number 2, October 2004, p. 228. Published by The Johns Hopkins University Press.

صاغت جوليا مصطلح "التناص" في عام 1966، ومنذ ذلك زادت معانيه (مفاهيمه) بزيادة قائليه، مِنْهُمْ مَنْ اقتنعوا بالمفهوم الأساسي المنقول عن كريستيفا (وما زادوه شيئا من قِبَلِ أنفسهم) ومنهم من استعملوه بكل بساطة كـ وسيلة متناسقة من الإشارة (التلميح) والتأثير.

فـ "التناص" قبل ظهور مسماه عند جوليا وإن لم يكن بهذا الوضع النقدي كما عاد إليه في أيامه القابلة، لكن مبادئه ومظاهره كانت قد وُجِدَتْ في الفلسفات الأدبية والنقدية السابقة والاتجاهات الكلاسيكية حتى نهاية مطاف القرون الوسطى تقريبا. ظل الثالوث الأساسي (المؤلف، النص، القارئ) يسيطر على العقول بينما كانت المدارس النقدية الكلاسيكية منذ أرسطو وأفلاطون تختلف فيما بينها في درجة التركيز على الضلع الأول وهو المؤلف دونما الضلعين الأخيرين. حينما شرعت الثقافة الغربية تتفاعل مع مفردات نقدية فلسفية جديدة مثل عدم الأصالة، عدم ثبات النص، اللانهائية وغيرها... بدلا من تعاملها مع المفردات الكلاسيكية كـ المحاكاة والتقليد لأرسطو، فقد أدت تلك البذور والجذور إلى صياغة الفكرة التناصية أو البينصية من منظور نقدي للبنيوية وما بعدها خصوصا التفكيكية، وتحولت الفكرة من صورتها البدائية إلى كينونة "النظرية الفلسفية النقدية الجديدة" على أيدى النقاد المتأخرين.

تلك المستندات النظرية برُمَّتها تؤكد بكل عيان أن ثمة مفاهيم ونظريات تبحث عن الجذور والأغراض التي أخذ يبحث عنها "التناص أو البينصية" عند ولادتها الأولى فيما بعد، وسيأتي الكلام عنها ضمن استبانة اتجاهات فلسفتهم النقدية والأدبية، ولا غبار على القول إن "التناص" تتمثله لُحْمَةُ الثوب أي خيوطه الممتدة عَرْضا يُلْحَمُ بها السَّدَى أي خيوط نسيج الثوب التي تُمَدُّ طولا، فكأن "النص" ذو أغشية نسيج غشائي مغزول من خيوط (مقتطفات شعورية ولاشعورية، ومقتبسات واعية وغير واعية) عرضاً وطولاً، طرداً وعكسًا لتشكِّل النصَّ حسب رُؤَى أصحاب المذاهب اللغوية والأدبية والنقدية في الفلسفة الغربية، وبخاصة فيما ظهر من "ما بعد الحداثة/البنيوية". [1]

1- جاك لاكان *Jacques Lacan* وجاك دريدا *Jacques Derrida* ورولان بارث *Roland Barthes* وميشل فوكل *Michel Foucault* ولويس ألتسير *Louis Althusser* وغيرهم... حينما كتب هؤلاء النقاد عن فلسفة "التناص" أو عالجوها أثناء حديثهم عن الأدب والنقد والفلسفة وغيرها في سياق مدى الانتقال من البنيوية إلى ما بعدها في فرنسا... تأثروا بالأحوال السياسية والاجتماعية التي عاشوها، نفخت تلك الأحوال في روح فلسفة "التناص" والتفكير الباعث في إيجاده مصبوغا بصبغة فلسفية متعددة الأطراف خصوصا فلسفة ما بعد البنيوية في فرنسا وفلسفة التفكيك في أمريكا. فمعطيات كلتا المدرستين متشابهة لتحرر قائلي الأخيرة من النقد الجديد وكانت معطياته متماثلة بـ البنيوية لكنهم لم يقبلوها بل انتقلوا إلى مدرسة دريدا التفكيكية المتشابة في معطياتها بـ ما بعد البنيوية. وبعض نقاد الجامعات الأمريكية أطلقوا على طرح دريدا (التفكيك) بالفكر الفلسفي الأوربي بدءا من نيتشه، إلى هرسل، إلى هيديجر، انتهاء بـ دريدا. فليس بين التفكيكية وما بعد البنيوية اختلاف منهجي وظيفي، إن كان فإنه بيئي وسياسي. يعود الحديث عن "التناص" إلى المراحل الأولى والأحوال السياقية لدورها الهام في دعم المصطلح وتأسيسه.

هنا اختلافات بارزة بين المدرسة البنيوية *school of Structuralism* وما بعد البنيوية *Poststructuralism*... تطورت البنيوية (الحداثة) في فرنسا بمحاولات كلود شتراوس الفرنسي الأنثروبولجي *Claude Levi-Strauss* بناء على أسس لغوية لبنيوية فردیناند دي

ثُمَّتْ تمخضت عنه تغيرات جذرية تتوالد من أفكار فلسفية حول تعامل البشر مع النص، وتعامل النص مع جنسه، وهي التي أثَّرَتْ على نظرة الإنسان المعاصر (المثقف اللغوي) إلى اللغة والأدب في القرن التاسع عشر، إنها تمثِّل متغيرات ثقافية طرأت على نظرتنا وتعاملنا مع اللغة والأدب بشكل عام، واللغة الأدبية أو النص الأدبي بشكل خاص. ومن تلك اللفتات النصية التي كانت ترتكز على مفرداتٍ تُلامِس مفاهيمَ "التناص" نحو علاقة المعاكسة بين النص الحاضر والغائب وبعبارة أكثر وضوحا علاقة التداخل بينهما تشكِّل طريقةً من طرائق المصطلح وخطوةً من خطواته للوصول إلى معناه عند النقاد المحدَثين.

والأحرى أن يوضع ذاك المربع في الاعتبار الذي يتشكل من ملتقى الأضلاع الأربعة وهي: الله والإنسان والعالم المادي الفيزيقي من حوله (الطبيعة) واللغة باعتبارها أداة التعبير عن المعرفة التي تولِّدها تلك العلاقات المتشابكة، حتى تولَّدت المذاهب الفلسفية من واقعية أو تجريبية إلى مثالية إلى وجودية، كردود فِعْلٍ على الكلاسيكية، ثم تناسلت تلك المذاهب الفكرية فتوالت وأحدثت تغيرات في العلاقة بين تلك الأضلاع بدرجات متفاوتة حتى تَفَتَّتَت الوحدة الثقافية والتاريخية بينها، فترتَّبَتْ عنها تغيرات مقابلة في استخدام الإنسان للغة ونظرته إليها. [1]

أذكر "التناص" كـ مصطلح في ضوء دوائر خلفية، نمت فيها ملامح ذاك المصطلح، فلم تكن على نظام مصطلحٍ ما، بل إنها قد كانت كـ سماتٍ ورموزٍ ودلالاتٍ تنبئ عن وجود فكرة التجاذب والتعالق بين الوحدات

سوسور، ومن ثم تعود البنيوية اللغوية/اللسانية إلى النظام الرمزي التي تحدث فيه المعاني نتيجة الاختلافات الطبعية بينها. ولذلك أسس البنيوية تتأصل في نظرية سوسور اللغوية، وهي أن اللغة لها كيانات تتفاعل وتنفعل أساسا على نظامها الإشاري والرمزي والدلالي، فدرسها سوسور رعاية لهذه العملية اللسانية الميكانكية في اللغة من إطار السينكرونية...

أما نظرية ما بعد البنيوية فقد طورها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، وللمحلل النفسي جاك لاكان والمنظر الثقافي ميخائيل فوكل تأثير كبير على هذه المدرسة النقدية اللسانية الأدبية... اقترح دريدا المركزية في الفكر الغربي، ونوى بذلك أن المعنى يكون موجودا دون تقييد وتسجيل بين نظام اللغة، والفرق الدقيق بين موقف سوسور ودريدا تجاه "اللغة" هو أن الأول يرى اللغة متحولة ومتغيرة من معنى إلى معنى آخر بناء على الاختلافات الربطية بين الدلالات، أما الثاني فإنه أخذ هذا الشطر ولكنه ذهب إلى حد بعيد قائلا: إن المعاني لا تقتصر على تلك الدلالات المختلفة فتتوقف بمجئيها إلى المحمولات والمدلولات بل هناك من المركزية التي تجعل تلك المعاني جزءا من سلسلة لا نهاية لها، ومن هنا يبدأ دور نظرته الأخرى النقدية في تفعيل اللغة وهو التحويل والتمرير اللانهائي... هذان الموقفان عن "النص" أثَّرا تأثيرا كبيرا على تجسيد "النصية" و"النصوصية" و"التناصية" لدى علماء علم النص. وبذلك عادت نصية "النص" تتفرع إلى أَفْرُعٍ ونُظُمٍ جعلت "النصَّ" موقع بناء أو تقويض في إضاءة مفهوم النصية ذاتها. ينظر: النظرية الأدبية المعاصرة: 105 وما يليه، 139 وما يليه. لـ رامان سلدن، ترجمة: د. جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، آفاق الترجمة الطبعة الثانية 1996م. وينظر أيضا:

Twentieth-Century Literary Theory A Reader: 83, 112. by K. M. Newton, Second Edition, Published in the United State of America 1997 by St. Martins Press, Inc.,

1- توالدت هذه المذاهب في منتصف القرن السابع عشر، ومنذئذ أخذ التفتت يتسرب إلى أداة التعبير وهي اللغة كظاهرة إنسانية باعتبار تعامله معها. وبعض المفكرين وضعوا بداية التفتت *Fragmentation* المعرفي في مرحلة متأخرة كثيرا على منتصف القرن السابع عشر.

اللغوية وتحوُّلِها إلى وحداتٍ أخرى، كانت فلم تكن إلا في شفراتٍ لغويةٍ معاصرةٍ يأتي بها الكاتب ويفهم بها القارئ. منذ تلك الآونة عادت الملامح تتطور فتتشكل شيئا فشيئا حتى نمت في أوضاعها الخاصة، فتمخضت عنها نظرية جديدة تبحث عن التعالق والتناصص والتداخل بين النصوص القديمة والحديثة على أيدي جوليا كريستيفا، ثُمَّتْ أصبحت تُعْتَبَرُ رائدةً لهذا المصطلح المعاصر.

ثم تلا جوليا عددٌ من الباحثين والملمّين بـ المصطح، فلم يعتبروا الوعي التاريخي والثقافي والفني المتواجد لدى رائديه أمثال جوليا وبارث ودريدا وغيرهم مكافئا للدعاية التي وجدها "المصطلح" بين ساحات النقد والأدب، فنحتوا مفاهيم موسعة، خارجة عن دوائره التفكيكية، والسميائية التفكيكية – لحدٍ مَّا أو غايةٍ مَّا – للتناص.

ومن ثمة صيَّروا الوصول إلى تعريف محدد للتناص أمرا صعب المنال ووعر الملتمس، لأن اختلاف التعريفات كان من نتائج الاختلاف في المفهوم الأساسي، نظراً إلى ذلك أحاول – كباحث – استيفاء ملامح عامة للمصطلح ذاته من خلال تعريفاته المتعددة ليتم استخلاص نبذته من أغلفة "النواة" التي تستقطب جملة من الإشعاعات الدلالية والتصويرية والتعبيرية والخطابية المنبثقة من المستويات المتفاوتة في النصوص الماضية.

فما قضية "التناص" هذه، وأين يقف التراث الغربي منها؟

لعله يحسن بي وأنا بصدد الإجابة عن هذا السؤال، أن أنبش هذا الموضوع من جذوره، وأحدد معناه في اللغة لأقوم بدراسة مطالبه ومعانيه بكل وعي وشعور، وأُلِمَّ إلماما ضروريا بتاريخ نشأته ودور الاتجاهات الأدبية في نشوئه، لأن "المصطلح" كان قد عاش في مَعْدِنِهَا وباطنها سنين وتربَّى في ظلالها. ذلك أعون لي على تحديد موقف الآداب الغربية وبالتالي العربية في هذه القضية.

أولا: لمسات التناص/البينصية في عصور الازدهار الكلاسيكية[1]

تستشعر أصولُ "التناص" كأصداءٍ متمازجةٍ بالإشعاعات الدينية، وتستظل تلك الفكرةَ من المحيط البينصي الذي يحسب الأدب فيه جزءاً من الدين وبالعكس، وعسى أن ينجلي المصطلح بجملة أساليبه المنشودة من خلال الحديث عن طياته الثقافية وتياراته التاريخية التي تتمثل محطات رئيسة تضبط شكلَه في أحسن الحال، فمفهوم "التناص" وما ينطبق على معناه ودوائره لم يخيَّل إلى باختين أو من سبقه جزافا، ولم يبادر أولئك

1- لعل كلمة "الكلاسيكية" تدهش المسامع لإطلاقها على اليونانيين القدماء والرومانيين القدماء الذين ورثوا عن اليونان دينهم وأربابهم وثقافتهم، بما فيها من شعر ومسرح وأدب، كانوا لم يكونوا يعرفون عن هذه "الكلمة" بمدلولها المؤخَّر، حتى ولم تخطر ببالهم تلك القوانين الصارمة التي وضعت للمذهب الكلاسيكي... إلا أنني أقول إن أولئك اليونايين والرومانيين في هذا أشبه بعرب الجاهلية بل بعرب صدر الإسلام من حيث جهلهم بمصطلحات النحو العربي. فـ أولس جليوس *Aulus Gellius* هو اخترع هذه الكلمة: "كلاسيكي" فهو كاتب لاتيني من أهل القرن الثاني الميلادي، ومن ثم أطلقت الكلمة على الروائع اليونانية خصوصا في عصور انحطاط الأدب اللاتيني ... ولمزيد من التفاصيل حول مدلول الكلمة ينظر: "أشهر المذاهب المسرحية ونماذج من أشهر المسرحيات" 1-3. لـ دريني خشبة، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة الآداب ومطبعتها، ميدان الأوبرا، القاهرة.

الفلاسفة النقاد اللغويون إلى إشعاعاته دون سببٍ قد دعاهم إليه، لأن الممارسة دائما تسبق النظريةَ، وبذلك دفعتهم تلك اللفتات الفكرية والفلسفية واللغوية والأدبية، وفي أحيان غير قليلة تبادُل تلك الفلسفات بفلسفة الدين أو المذهب العقدي أو الاتجاه التابع للعقل والمنطق إلى استرجاعِ مرجعياتٍ قادرةٍ على مكاشفة فكرة "البينصية" التي تطورت وازدهرت بكل حركاتها في الستينات، وقبلها إثر تأثير تلك المذاهب الفلسفية.

"Unsurprisingly, therefore, we can find theories of intertextuality wherever there has been discourse about texts, from the classics, like Plato, Aristotle, Horace and Longinus, to Bakhtin, Kristeva and other twentieth-century theorists... [1]

... لذلك، دون أيِّ استغراب، نستطيع أن نجد مفاهيم (نظريات) "التناص/البينصية" حيثما يكون الحديث عن تحليل "النصوص"، عند الأوائل مثل أفلاطون، [2] أرسطاطاليس، [3] هاريس [4] ولونجينس، [5] حتى باختين، كريستيفا وغيرهما من منظِّري القرن العشرين... (نحو بارث، دريدا، جنيت، وريفاتير، وغيرهم).

أما المنهج الذي سار به القدماء في تناول معنى التعالق النصي والتمازج النصي في تشكيل البنية النصية والتعامل معها فيتجلى ذلك في تحويلات التقويض وعينات التفكيك لشدة التلاؤم وكثرة التشابه بين عناصر "التناص" ومطالبه التي تَنِمُّ عنها نصية "النص" عبر تفاعل الدمج والمزج، وتحقُّق التلاشي والتذويب بين النصين أو النصوص، يقول وارتن وجوديث:

"Neither Platonic nor Aristotelian imitation is to be understood as imitation of nature. In the case of Platonic, the 'poet' always copies an earlier act of creation, which is itself already a copy. Plato terms 'poetry' a realism which is partial and deceptive. Bakhtin

1- Intertextuality: Origins and Development of The Concept by Maria Jesus Martinez Alfaro. Universidad de Zaragoza: p. 269. Atlantis XVII (1-2) 1996.

2- أفلاطون *Plato* [427-347 ق.م] من مشاهير فلاسفة اليونان. تلميذ سقراط ومعلم أرسطاطاليس. درس في بستان أكاديمس في أثينا. أساس فلسفته "نظرية الأفكار" حيث قال: الحقيقة ليست في الظواهر العابرة ولكن في الأفكار السابقة لوجود الكائن والتي هي مثال له. أسمي هذه الأفكار "فكرة الخير". من مؤلفاته: "الجمهورية"، و"السياسي"، و"المحاورات"، و"كريتون"، و"فيدون"، و"تيمه"، و"الوليمة"، و"الشرائع". وقد وصلت نصوصها في الغالب إلى العرب ملخصة أو مجزأة ماعدا "الشرائع". ينظر: المنجد في الأعلام: 55. دار المشرق بيروت، الطبعة الثانية عشرة. فالحقبة التي شهدت ميلاد الدين النصراني رأته يموج بعقائد وأفكار متباينة، منها: **الأفلاطونية الحديثة** التي ترى أن العالم صدر عن ثلاثة عناصر: المنشئ الأزلي الأول والعقل والروح، صدر العقل عن المنشئ الأول واجب الوجود، ولهذا العقل قوة الإنتاج، ومن العقل تتولد الروح التي هي وحدة الأرواح، وعن هذا الثالوث يصدر ويتولد كل شيء. ينظر: محاضرات في النصرانية: 44 وما بعدها. للإمام محمد أبو زهرة، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة 1404هـ.

3- أرسطاطاليس/أرسطو *Aristote* [384-322 ق.م] مربي الإسكندر. فيلسوف يوناني من كبار مفكري البشرية. تأثرت بوادر التفكير العربي بتآليفه التي نقلها إلى العربية النقلة السريان، وأهمهم إسحاق بن حنين، مؤسس مذهب "فلسفة المشائين". مؤلفاته في المنطق، والطبيعيات، والإلهيات، والأخلاق: أهمها "المقولات"، و"الجدل"، و"الخطابة/البلاغة/ريطوريقا"، و"كتاب ما بعد الطبيعة"، و"السياسة"، و"النفس" و"المواضع" و"التبكيتات السفسطائية". ينظر: المنجد في الأعلام: 340.

4-

5- لونجينس *Longinus* [-] كاتب وفيلسوف، مستشار ملكة تدمر زنوبيا/الزباء. ولد في حمص ومات في تدمر. أعدمه الامبراطور أورليانس لتشجيعه زنوبيا على التخلص من الوصاية الرومانية. ينظر: المنجد في الأعلام: 618.

follows him, denigrating ‘poetry’ as monologism, a structure which dupes (the) people, presenting an artefact as the truth to be consumed whole…

The form of the Socratic dialogue thus embodies a Bakhtinian intertextuality, as well as the striving of Plato the artist-philosopher against the influence of Homer. We would argue, in addition, that Plato’s theories of ‘poetry’ highlight intertextual relations. Certainly the work of art, for Plato, is not autonomous - it is crossed, for example, by various references to social knowledge… This glittering and promiscuous array of citations from various areas of expertise is one reason why Socrates, as a philosopher, must attempt to rival its seductive influence. Another reason is given in the very term *seduction;* poetry moves men, it takes them aside/apart, i. e. *out of* themselves with - disastrous consequences, according to Socrates.

Aristole’s theory of imitation is rather different from Plato’s. For Aristotle dramatic creation is the reduction, and hense intensification, of a mass of texts knowen to the poet, and probably to the audience as well. These texts vary from other written works of literature, to the oral tradition of myths… Bakhtin argues forcefully that the whole discipline of poetics, based upon Aristotal’s source text, is permeated with the sense of organic and harmonious wholeness, and that Aristotal’s concept of poetic discourse is one of a system of *unitray language* spoken by an *individual*… Bakhtin and Kristeva use the strategy of arguing that, although all discourse is inherently dialogical/intertextual, there are ‘monologues’ which on one level succeed in repressing dialogism. This argument permits a binary opposition which is a useful instrument of exposition and analysis… With the benefit of a theory of intertextuality, we would argue, with Laurent Jenny, that the *Poetics* can now be re-read. The Aristotelian account of composition drawing from a variety of sources should make each voice indeed a polyphony, speaking subjects indeed constructed of alien languages”. [1]

لا يؤخذ في الاعتبار مفهوم نظرية "التشابه" الأفلاطونية والأرسطية بمثابة مفهوم "التشابه الفطري" (بين الأشياء). فمن منظور نظرية أفلاطونية إن الشاعر يتابع دائما صورة (لفظا أو معنى ودلالة) سابقة عليه، وهي التي تكون في ذاتها نسخة عمل سابق أيضا. يعتبر (يسمي) أفلاطون مصطلح "الشعرية" الواقعيةَ التي تكون متحيزة وخادعة. ويتلوه باختين (يلاحقه) مشوِّها صورة "الشعرية الأفلاطونية" باعتبارها منولوجيا (مَسّا أُحاديا/أحادي المسّ) بـ بنية خادعة للناس، مقدِّمة للعمل الفني (كقطعة أثرية/فنية)، فكأنه حقيقة محضة .

وبالتالي تجسِّد صورةُ حوار سقراط تناصيةً باختينيةً فضلا عن السعي لأفلاطون الفيلسوف الفنان ضد تأثير هوميروس. وبالإضافة إلى ذلك نود أن نقول إن نظريات أفلاطون الشعرية تلقي ضوءاً كافياً على العلاقات النصية (النصوصية/التناصية). ومن المؤكد إن العمل الفني عند أفلاطون ليس مستقلا بذاته (تلقائيا) – بل إنه على سبيل المثال مُهَجَّنٌ (هجين ومجموعة مكوَّنة) من خلال إشارات عديدة ومراجع إلى المعرفة الجماعية... هذه المجموعة المتألقة (المشيرة إلى مزج الأصول) والمختلطة (غير المقصورة على أصل واحد) من الاستشهادات (الاقتباسات المباشرة وغير المباشرة) من مختلف مجالات المعرفة/الخبرة، هي من إحدى الأسباب التي جعلت سقراط كفيلسوف أن يولي الأمرَ عنايته وينافسه قدر نفوذه المغري. ويأتي سبب آخر في النفوذ/التأثير للغاية: إنه يحرك الرجال (خواطرهم ومشاعرهم) إلى أبعد الحدود حتى من ذوات أنفسهم، مصحوبا بكارثة (نتيجة) منطقية وفقا لسقراط.

نظرية "التشابه/التقليد" لأرسطو مختلفة بشكل أكثر دقة وتحديدا من نظرية أفلاطون. وعند أرسطو، التأليف التمثيلي أو الخلق الدرامي عبارة عن التخفيف/التخفيض، وبالتالي عن التكثيف لنصوص متنوعة معروفة عند الشاعر وكذلك عند الجمهور. هذه النصوص المنتجَة عن أعمال أدبية أخرى تتحول (في تشكيلاتها النمطية) إلى التقليد الشفهي للأساطير (والخرافات الشعبية)... يقول باختين بكل تأكيد

1- Intertextuality: theories and practices by Michael Worton and Judith Still pp. 3-4. Published by Manchester University Press 1990.

إن نظام الشعرية – المبني على النص الأصلي (المركزي) لأرسطو – مغزول من شعور تكامل العضوية وتناغمها (وإحساسها النافذ في نسيجه)، وهذا المفهوم للخطاب الشعري عند أرسطو وسيلة نظام اللغة الموحدة الذي يتحدث بها الفرد... يقول باختين وكريستيفا برغم كل الخطاب بطبيعته الحوارية/التناصية هناك استراتيجية مونولوج، التي تنجح في قمع الحوارية على أحد المستويات. وهذا الرأي يسمح تعارضا ثنائيا يشكِّل أداةً تُفِيْدُ عرضا وتحليلا... مع الاستفادة من نظرية التناص فإننا لا نوافق مع لوران جيني أن الشعرية تعني إعادة القراءة. فنسخة التركيب والتكوين الأرسطية المأخوذة من مراجع عديدة تجعل فعلاًكل صوت متآلفة الأنغام (ومتعددة الدلالات) مشيرة إلى الموضوعات (المواد) المؤلَّفة بالفعل من اللغات الأخر.

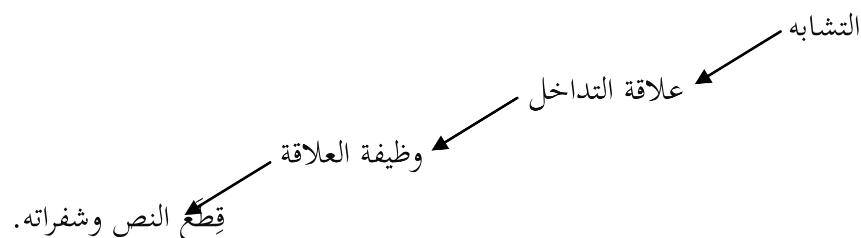
يرى أرسطو أننا نتعلم عبر "التشابه *immitation*" بين الشيئين، فسيسرو *Marcus Tullius Cicero* [1] وكوين تالن *Quintilian* [2] قد ركزا على أن "التشابه" لا يعني مجرد استنساخ الخطاب أو النص بل إنه يعني التطبيق التناصي المنضبط الذي يصلح لتحديد النص على الانفراد.

> "Aristotle holds that we learn (with great pleasure) through imitating others and that our instinct to enjoy works of imitation is an inborn instinct (Poetic, ch. 4); bothe Cicero and Quintilian emphasise that imitation is not only a means of forging one's own discourse but is a consciously intertextual practice". [3]

يرى أرسطو أننا نتعلم (مع كل انبساط وفرح) من خلال تشابه الأشياء (وتقليد الأمور)، وميول طبيعتنا إلى الاستمتاع من تلك الأعمال المتشابهة (التقليدية) غريزة فطرية فينا (الشعرية: الوحدة الرابعة)، فسيسرو وكوين تالين يؤكدان على أن التشابه والتقليد لا يعني أن يقوم أحد بصياغة عمله وخطابه من عند نفسه بل إنه ممارسة نصية واعية.

ومن ثمة يظهر أن "التشابه" لديهم لا يعني مجرد الإعادة بل إنه بمثابة تكملة وتتمة لشرح عمل نصي. فنظرية "التشابه" تحيل على السالف الذي يكون مجسَّداً ومشكَّلاً أو نصياً. فالتدريبات الأسلوبية للتشابه تكشف أبعادَ التفريع والتشفير والتفكيك.

ف "التناص" هو العلاقة بين نصين أو أكثر، وهي التي تؤثر في طريقة قراءة النص المتناص.



فالتنقيب عن الآثار والأصداء الموجودة في ذات النص، والبحث عن مكوِّنات النص ونوعية تكثيفها وتكييفها يؤدي إلى اكتشاف العلاقة النصية التي تتمحور حولها نظريات متعددة منذ الهنود واليونانيين والرومانيين والكلاسيكيين قبل القرون الوسطى وبعدها حتى الفترات الحديثة والمعاصرة.

1- سيسرو [106-] من أعظم خطباء الرومان وكُتَّابهم،

2-

3- Intertextuality: theories and practices: p. 6.

منطق أرسطو صار وحدة رئيسة لدراسة المعنى/الدلالة، وأمضى وسيلة من وسائل الوصول إليها، ومن أهمها ما يلي:

- معنى كلمة مفردة (المعنى المعجمي والوظيفي)
- معنى قضية (المعنى الدلالي والنصي)
- معنى نتيجة منطقية تؤخذ من مقدمات (المعنى السياقي والتداولي والاجتماعي)

فالمعنى في نظر المناطقة يبدو تارة في صورة الماجري والماصدق (السياق اللغوي وغير اللغوي) [(1)] وتارة أخرى في صورة المطابقة والتضمن واللزوم وتارة ثالثة في صورة التعريف ورابعة في صورة الحكم وخامسة في صورة علاقات رياضية يُعَبَّرُ عنها برموز جبرية تُقْصَدُ بها كميات أو مدلولات غير محدَدَّة ولكنها صالحة للتحديد كرموز الجبر تماما.

وبذلك يكون المعنى لديهم معنى ذهنيا غير عرفي يحدده الفكر الفردي ولا تحدده علاقة عرفية اعتباطية.

ثمة فلسفة أخرى في الفكر الفلسفي الغربي، بُنِيَتْ عليها الفكرة التناصية والتداخل والتشابه، وهي الصراع بين ثنائية الداخل أو الخارج، انتقل هذا الصراع إلى المشاريع النقدية الحداثية بوساطة اللغة، باعتبارها أداة الإفصاح وأحد أضلاع المربع الأربعة (العالم الميتافيزيقي (الله)، العالم الفيزيقي (المادي)، الإنسان، اللغة). إذ كانت اللغةُ أداةَ التعبير عن المشاعر فهل تُعْتَبَرُ مجرد وسيط بين الإنسان وتجربته الإبداعية، أم إنها مستقلة بذاتها، يجيب هيدجر عنه من خلال استعارة اللغة للبيت الذي يبيت فيه الإنسان قائلا:

> “Language is the house of being. In its home human beings dwell. Those who think and those who create with words are the guardians of this home. Their guardianship accomplishes manifestation of being insofar as they bring this manifestation to language and preserve it in language through their saying”. [2]

1- استعمل مالينوفسكي مصطلح *Context of Situation* سياق الحال (الماجريات) في الملحق الذي دبجه في كتاب *The Meaning of Meaning* معنى المعنى لـ أوجدن ورتشاردز.

ويقول الدكتور محمود السعران إن كلمة *Context* كانت متداولة بين اللغويين قديما ولا تزال متداولة بينهم ولكن مالينوفسكي أضفى على ذاك الاصطلاح (سياق الحال) معنى خاصا... ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: 311. لـ د. محمود السعران. دار النهضة العربية، للطباعة والنشر - بيروت... وإلا فقد جرى مصطلح *Context* على أقلام الكثيرين من الكتاب في دراسة المعنى بمعان مختلفة باختلاف فرع المعرفة الذي يستخدم فيه الاصطلاح، وأحيانا باختلاف الكتاب في نفس الفرع حتى لقد لحقه بعض الغموض... ينظر: مناهج البحث في اللغة: 261. لـ د. تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1990.

2- Letter on “Humanism”: p. 239. by Martin Heidegger. Transalted into English by Frank A. Gapuzzi.

"اللغة بيت الوجود في بيتها يقيم الإنسان. وهؤلاء الذين يفكرون بالكلمات ويخلقون بها هم حراس ذلك البيت، وحراستهم تحقق الكشف عن الوجود (بقدر ما يحققون الكشف عن اللغة ويحفظونه في اللغة من خلال شفرتهم وكلامهم)". [1]

فالأشياء تخرج من الوجود إلى اللغة، وحتى الإنسان ذاته، وتثبت استقلالية اللغة عن الأشياء، ومن ثم بانفصال اللغة عن عالم الأشياء تغيب الحقيقة ويغيب المعنى من الواقع (الخارج) وتتحول إلى اللغة (الداخل) باعتبارها حاملة للحقيقة أو المعنى في مستودعها.

هذا هو الجو الفكري الذي نشأت فيه الحداثة الغربية ثم ظهرت ما بعد الحداثة كتحطيم لها من وجه وتقويمِ هيمنةِ مشروعِها من وجه آخر، هنا ينظر الباحث إلى النتائج التي تترتب عنها في تشكيل "التناص"، إنها تجعل "النص" حامل آثار نص آخر وأصدائه ومقتطفاته.

فإن إحلال "التناص" محل المصطلحات التي لاقت رواجا كبيرا بين العصور الكلاسيكية لا يخلو من التحكم المشبوه، فكلام سيسرو في مؤلفه "الخطيب *De Oratore*" عن البلاغة ودورها في النسج والصياغة قد ألمح إلى الخصائص التي يجب أن توجد في الإنسان المنشئ والمتلقي، وخاصة الخطيب الذي يحتاج إليها كلَّ لحظة لتعامله مع الشعب، وقد نحى سيسرو في اختياره مذهبا بلاغيا منحى أفلاطون الذي أقام أسس الحوارية المفتعلة في الشعر والنثر أو "ما يسميه هو بـ المدلول المتعالي *Trnscendental signified* أي المعنى الذي يتعالى (أو يتجاوز) على نطاق الحواس، ونطاق الحياة بمفرداتها المحددة". [2] والحديث عن البلاغة (الأسلوبية المعاصرة) قد ينم عنها تصور تناصي لتناغمه مع التداخل النصي وانسجامه مع تشابكه، هذا المفهوم مهما لم يخطر ببالهم ولكن تصوره ما كان غريبا عنهم بل إنهم أدركوه ضمن دراسات بلاغية.

من وجهة رؤية ريطوريقية يقال إن مصطلح "الخطابة" يشمل عناصر التمازج النصي، ويكشف عن مطالب إنتاج النص، فالإنتاجية النصية عند الخطيب يعني استفادته من البيئة والمجتمع. يقول سيسرو إن الخطيب الجيد يجب أن يكون لديه علم غزير بالأشياء والموضوعات المتنوعة، [3] هذا الكلام يدل بصراحة على أن الخطبة تكون عبارة عن مزج وتزاوج وهجن يستفيد الخطيب في تصوير نسجها وتجسيد صياغتها من جميع الدوائر حوله.

1- إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربة حوارية في الأصول المعرفية: 24. لـ عبد الغني باره. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 2005.

(2) المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي – عربي: الفصل التاسع 135. لـ د. محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان. الطبعة الأولى 1996.

(3) Intertextuality: theories and practices: p. 6.

ثانيا: تمهيدات مبكرة للبينصية بعد عصر النهضة

تغلبت نظرية "التماثل والتشابه" على القرون الوسطى لانصياعها وخضوعها للفلسفات الكلاسيكية، ثمة ما كان يلقي ضوءا كافيا على أن ذاك التصور قد بلغ أقصاه وهو الاعتقاد بأن كل كلام منطوق ومكتوب حتى أول كلام إلهي ***Bible*** (الكلام المقدس؛ الإنجيل والتوراة وغيرهما) لم يخل من المماثلة والتشابه لفظا ومضمونا. فلِمَ أن كان الكتابُ الإلهيُّ أولَّ نصٍّ، كان نتيجة "كتاب الفطرة ***the book of nature***"، وهي التي كانت قد وُجِدَتْ في العلم الإلهي من قبل، فجعلها الإله في صورة التوراة (الكتاب المقدس).

> “We might remember here the opening of the Gospel of John: ‘In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God’. In the religious traditions of the West, God is viewed as the originaly author of two books: the Bible and the Book of Nature. In a compareable manner, the human author has traditionally been seen as the origin of the meaning of the work. Saussure’s work allows us to question the understanding of the Word, or the sign, implied by such traditions… [1]
>
> نذكر هنا بداية إنجيل يوحنا: في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله (هذا كان في البدء عند الله). [2] ترى التقاليد الدينية الغربية أن الإله (الله) مؤلف كتابين: الكتاب المقدس وكتاب الطبيعة. ومن طريق المقارنة، جرت العادة على النظر إلى الإنسان المؤلف أصلا لمعنى العمل (الأدبي). محاولات سوسور (اللسانية) تسمح لنا أن نستجوب (ونستفهم) معنى الكلمة، أو العلامة، التي تتمثلها مثل تلك التقاليد...

1- Intertextuality: pp. 13-14. by Graham Allen. Routledge Taylor and Francis Group London and New York, 2nd Edition 2011.

2- بهذه العبارة يبدأ يوحنا إنجيله وحديثه عن المسيح وحياته ومعجزاته ثم يقول بعد قليل: "والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده مجدا"، والكلمة عند المسيحية المعاصرة عبارة عن "ابن الله"، وهو إله مستقل برأسه، ومعنى عبارة يوحنا هذه أن صفة الكلام الإلهية تجسدت في جسم المسيح البشري لتظهر محبتها لبني الإنسان وتنقذهم من العذاب الأزلي. ينظر: تاريخ الإنجيل والكنيسة: 31-32 وما بعدهما. دار حراء للنشر والتوزيع، العزيزية، مدخل جامعة أم القرى مكة المكرمة.

فعندهم تلبثت الذات الإلهية بالزمان والمكان مما توحي إلى اجتماع الألوهية والبشرية في المسيح استنادا إلى ما جاء به يوحنا: "أنا والأب واحد": إنجيل يوحنا (الأصحاح العاشر): 30. ينظر موقع الكنيسة المغربية التي راجعته 26 من أكتوبر سنة ألفين وثلاث عشرة في الساعة الواحدة مساء 26 October 2013 at 1 am:

http://www.moroccanchurch.org/download-holy-bible/download-new-testament/110-gospel-john.html

تسربت هذه المعتقدات الفاسدة المنحرفة إلى النص المقدس، ومنه إلى النص الأدبي، فظنوا أن "النص" بهذا المعنى والمفهوم الخاطئ يصلح للإطلاق على النص القرآني، واستدلوا على مظنتهم الفاسدة بـ "التناص"، فكما يوجد النص بالاعتماد على غيره، كذلك يوجد النص المقدس مهما يكون القرآن تبيعا لغيره. ومن الطبع إذا كان الأمر بهذا الشكل، فتأتي الشكوك الثائرة حول النص القرآني، لأنه وفق هذا البحث النصي يصير نتاج نص مقدس سابق وهو الإنجيل والتوراة... إلخ. وعلى الأقل يصير نصا حادثا، يصلح لقبول أي تأثير إيجابيا كان أو سلبيا.

ف "التناص" يتجذر من هذه الأصول الفلسفية التي ظلت تحاكم العقول طيل زمان الحداثة وما بعدها، وتتمخض ضرورةُ إرجاء النص إلى نظام لغوي من هذه البِنَى النظرية التي تدور حول الاتجاهات الفلسفية والمذهبية والنقدية والأدبية.

هذه الوجهة النقدية النصية تنفي الأصالة والمرجعية للنص، وتوجب أن كل ما وُجِدَ عن "نَصٍّ" هو نسخةُ عملٍ سالفٍ، وكل نصٍّ متأخرٍ هو نتيجةُ نصٍّ متقدمٍ حتى النص الأكبر – وهو الكتاب المقدس، إنه وإن لم يتأثر بالكلام البشري لكونه أول كلام إلهي من حيث وجوده ونزوله في العالم من منظور معتقديه – ولكنه قد حظي باسم "النص" لاستشفاف مادته من كتاب "الفطرة" المسبق عليه.

حينما يكون الحديث عن تشفير هذه الفكرة العقدية الممزوجة بالفلسفة القروئية – اللغوية والأدبية – ينبغي أن يضع القارئ بعين الاعتبار أن كانت هنا عدة تعريفات وتفسيرات للنص التي انتشرت وفق مستوياتها المتعددة وتفاوتت طبقا لنبضاتها الروحية المتميزة.

"The middle Ages, with their multi-levelled interpretation of texts, also show a similar belief in the possibility to expand the meanings of a work, even if such meanings should fit into limited and predetermined categories. Church fathers and medieval theologians made as God's symbolic book. If this was true, the objects which composed the world were a kind of dictionary of God's meanings. Thus, when God himself wrote a verbal book (the Bible) the words in it pointed, at a literal level, to the objects in His other book, the Book of Nature, but, in addition, the things signified by those words had a spiritual sense as well, since they had been invested with God's meanings. Somehow, the interpretation of the Bible already depended on an intertextual practice and, at a time in which literature was subordinated to Theology, what was true of religious texts was also made extensible to secular ones. All literary works were seen as going back to the Bible and all could be read like it, a view that can be regarded as a medieval version of what contemporary authors like Borges have conceived as the Great Book of Literature and the circular memory of reading". [1]

تبين العصور الوسطى إمكانية توسيع معاني العمل مع تفسيرها للنصوص بمستوياتها المتعددة، حتى وإن كانت بعضها يندرج في فئة محددة سلفا. جعل (الناس) آباء الكنيسة واللاهوتيين (رجال الدين) في القرون الوسطى ك رمز وشعار لكتاب إلهي. إذ كان الأمر كذلك، فإن الأشياء التي يتكون منها العالم تكون شفرات معجمية لقاموس إلهي. وهكذا، حينما كتب الإله نفسه أول كتاب ملفوظ (الكتاب المقدس)، فالكلمات والألفاظ التي وردت فيها تشير، على مستوى أدبي، إلى أشياء (معاني) أخرى، جاءت في كتابه الآخر، كتاب الفطرة *the Book of nature*، ولكن بالإضافة إلى ذلك، فإن الأشياء التي تدل عليها هذه الكلمات، كان لها شعور وإحساس روحي. منذئذ، قد تم استثمارها في المعاني المنتمية إلى الإله. بطريقة أو بأخرى، فإن تفسير الكتاب المقدس كان استشفافا من الممارسة النصية من قبل. وفي الوقت كان الأدب يخضع لعلم اللاهوت. فما كان صحيحا من النصوص الدينية قد تم توسيعها انتماء إلى تلك العلمانية. وقد تمت ملاحظة جميع الأعمال الأدبية في ضوء إرجاعها إلى الكتاب المقدس، ويمكن قراءة جميعها مثل ذلك، وكذلك تمت ملاحظة وجهة النظر التي يمكن اعتبارها نسخة من القرون الوسطى (ونتيجتها) ما صممها المؤلفون المعاصرون مثل بورخيس *Borges* ككتاب أكبر للأدب، ومحور ذاكرة القراءة.

1- Intertextuality: Origins and Development of The Concept: pp.269-270.

نظرية التلقي والقراءة

ومن أبرز إنجازات "النقد الجديد" القراءة اللصيقة والعميقة، واعتُمِدَ في الباب ذاته على مقولات رتشارد [1] بالذات، كان رائد فكرة التلقي، ولم تزدهر نظرية التلقي إلا في منتصف السبعينات على وجه التحديد. عندما ظهرت تجليات البنيوية [2] والتفكيكية فخصَّصت كلتا المدرستين اهتمامَهما بالقارئ وقراءاته السابقة واللاحقة. فكلتا النظريتين: التفكيك والتلقي متداخلتان إلى درجة أن الثانية جزء من الأولى، فقدر التداخل بينهما أعمق بكثير من كَمِّ الاختلاف، وقد بدت مرتكزات نظرية "التلقي والقراءة" مثل دور القارئ في تحديد معنى النص وتفسيره من رقى نقد الأفق، وذاك النقد موجه إلى معطيات نظرية التلقي التي تحدث من خلال تلاقي البنيتين المعنى والبناء في العمل الأدبي، لأنهما كما قال آرت بيرمان:

“The major premise of such a theory is that both meaning and structure in a literary work result from the interaction with the text of the reader, who brings to the work expectations, derived from having *learned* the functions, purposes, and operations of literature, together with a range of predispositions and beliefs shared with other members of the society. Meaning and structure are not exclusively properties of the text, which are then objectively discovered by the reader; the reader is, to an extent, the co-creator not of the text itself but of its meaning, import, and value”. [3]

"أبرز معطيات هذه النظرية هو أن كلا من المعنى والبناء في العمل الأدبي ينتجان عن التفاعل مع نص القارئ، الذي يجئ إلى العمل بتوقعات مستمدة من أنه قد تعلم وظائف وأهداف وعمليات الأدب، بالإضافة إلى عدد من الميول والمعتقدات التي يشترك فيها مع الأعضاء الآخرين في المجتمع. المعنى والبناء إذن ليسا خصائص مقتصرة على النص، خصائص يقوم القارئ باكتشافها، فالقارئ هو، إلى حد ما، المبدع المشارك، لا للنص نفسه، بل لمعناه وأهميته وقيمته". [4]

1-

2- وصلت البنيوية إلى ذروتها باعتبارها منهجا للتحليل ونظرية للأدب في فرنسا إبان الستينات – كما هو معروف – في كتابات رولان بارث، وجيرار جنيت، وآ. ج. جريماس، ورومان جاكبسون، وتزفيتان تودوروف، ثم انتقلت إلى النقد الأمريكي. ومن العسير وضع حدود للصورة التي اتخذتها البنيوية في الغرب باعتبارها امتدادا للتفكير النقدي الأوربي، لأنها سرعان ما تحولت إلى ما يسمى بحركة "ما بعد البنيوية"، فكثير من يعتبرونها معارضا للبنيوية الأولى، ولكنها في الحقيقة كانت تطويرا طبيعيا لأفكار تلك المدرسة النقدية الأوربية وتنقيحا لكثير من مفاهيمها التي لم تكن قد تبلورت بعد خصوصا في كتابات بارث وجوليا كريستيفا وجاك دريدا.

ومن خارج مجال النقد الأدبي فأهم أعلام البنيوية هم كلود ليفي شتراوس *Claude Levi-Strauss*، وميشل فوكوه *Michel foucault*، وجاك لاكان *Jacques Lacan*. ينظر: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا. لـ جون ستروك، ترجمة د. محمد عصفور. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت 1416هـ-1996م. وينظر أيضا: المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي – عربي: الفصل السابع (البنيوية في الغرب)/101 وما بعدها، والفصل التاسع (التفكيكية)/131 وما بعدها.

3- From the New Criticism to Deconstruction: p. 145. by Art Berman. (Reception and Critique). Illini Books edition 1988, by the Board of Trustees of the University of Illinois. Manufactured in the United State of America.

4- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 323. لـ د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت. الطبعة 1418هـ-1998م.

والذي تتمحور حول هذه النظرية هو أفق توقع القارئ الذي يتجسد ويتشكل من خلال ثقافة القارئ وإطلاعه وخبرته وممارسته وتعليمه وقراءاته السابقة واللاحقة وتربيته الأدبية والفنية. تناول رتشارد نفس الفكرة في كتابه معنى المعنى من خلال تفجير هذه العملية المهجنة والمركبة تحت منظومة "السياق" الذي يقوم بدور فعال في قراءة "النص" وتفسيره.

والسياق عند رتشارد يعني "كل ما يجئ به القارئ إلى النص ويحدد استراتيجيات القراءة مقدما قبل تعامله مع النص، أي تعليم القارئ". [1] وهذا التعريف للسياق لدى رتشارد يعني ارتباط توقع القارئ بثقافته وتعليمه وقراءاته السابقة وخبرته الأدبية ودربته الفنية وهلم جرا.

فلا تترك هذه العناصر بالذات أيَّ شك في كون القراءة إطارا مركبا يلعب "السياق" دورا هاما في تركيبتها وتفسيرها، ما دام سياق رتشاردز يرتبط بهذه العملية المكثفة في تفسير القراءة لدى القارئ فلا حرج في إطلاق القول إنه كان استجابة تيار التلقي أخيرا إلى حد ما.

ويسمى الناقد الألماني رومان إنجاردن في دراسة "العمل الأدبي الفني *Literary work of Art*" ما يأتي القارئ (المتلقي) من خلال أفق توقعاته بـ تجسيدات *concretizations*. فالأبعاد النصية التي تملأ مواضع الفراغ منه تعود إلى آفاق تاريخية معاصرة للقارئ، يقول جادامر *Gadamer* [2]:

> "In fact the horizon of the present is continually in the process of being formed because we are continually having to test all our prejudices. An important part of this testing occurs in encountering the past and in understanding the tradition from which we come. Hence the horizon of the present cannot be formed without the past. There is no more an isolated horizon of the present in itself than there are historical horizons which have to be acquired. *Rather, understanding is always the fusion of these horizons supposedly existing by themselves*". [3]
>
> "إن أفق الحاضر في الواقع في حالة تكوّن مستمرة، لأننا نضطر دائما لاختبار أهوائنا، وجزء مهم من عملية الاختيار هذه تحدث عند التقائنا مع الماضي وفي فهم التقاليد التي انحدرنا منها. من ثم لا يمكن تكوين أفق الحاضر دون الماضي، فلم يعد هناك أفق حاضر منعزل في حد ذاته بنفس القدر الذي توجد به آفاق تاريخية يجب أن تكتب. إن الفهم دائما عملية مزج لهذه الآفاق التي يفترض وجودها في عزلة". [4]

ونظرية التلقي *Reception theory* تختص باستجابة القارئ، لأنه يحتاج في تلقي المضمون والدلالة إلى الوعي الكافي واليقظة التامة ليصل القارئ إلى مدلول غائي خلال المتحركات العائمة. طالما أنه يتلقى

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 323.

2-

3- Truth and Method: p. 305. by Hans-Georg Gadamer. Second, Revised Edition. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum London, New York. This Edition 2004, Reprinted 2006.

4- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 325.

الدلالة من معدن "النص"، فيراهن الأحوال والظروف والملابسات التاريخية والثقافية ما عاشها المؤلف أو المبدع الأول لذاك النص.

فالنقلة النهائية إلى القارئ التي أصبحت في الأخير محور اهتمام كبار نقاد التلقي مثل ستانلي فيش *Stanley Fish* في كتابه "*Is There a Text in This Class*? هل يوجد نص داخل قاعة الدرس؟" وولفجانج إسر [1] ترى استحالةَ تحقيق أحادية النص، وتشيِّد حريةَ التلقي وحرية القراءة والتفسير. فالقضية لم تتوقف عند قصارى النقلة إلى القارئ بل تعدت ذلك إلى عتبات لانهائية التفسير وفوضى القراءة، وقد كشفت النظرية عن سلطة القارئ بدلا من سلطة النص، لأن سلطة النص تعتبر وجود المؤلف بينما التلقي فيسهم في تثبيط موت المؤلف وتقطيع صلته بالنص.

يهم أرباب نظرية التلقي دراسة العلاقة الجديدة بين القارئ والنص، ثم جعلتها التفكيكية منوطةً بتشفير تلك العلاقة، وتحويلها نحو قراءات لانهائية للنص الواحد، واستحالة المعرفة اليقينية... إلخ.

ثالثا: العودة إلى الداخل – "النص المغلق" و"النص المفتوح": التناقض والتطرف

النص لا يخلو من حالين: الأصالة والمعاصرة، كل نص يكون معاصرا في الحال ويصبح أصيلا في ما بعد الحال. للوصول بدقة متناهية إلى صلب "المصطلح"، يجب العودة إلى الأصالة وهي تعني العودة إلى التراث والداخل لسيطرتها وسلطتها على الساحة النقدية الغربية لمدة ثلاثة عقود، من الثلاثينات إلى نهاية الخمسينات على وجه التحديد، هذا العمق النظري والتطبيقي له دورٌ فعَّالٌ في صياغة العناصر وحشدِ المبادئ وتأثيرها في نحت مصطلح "التناص/البينصية".

والدعوة للعودة إلى الداخل تعنى العودةَ إلى داخل النص الأدبي مستقلا عن ذات المبدع والمتلقي، كان هذا شعار مدرسة "النقد الجديد"، ولكنه لم يستقر بعد، بل أخذ الأمر ينسحب منها إلى شعار يجعل وجود النص مربوطا بـ وجود "المبدع والمتلقي" أو بأحدهما بسبب تناقضات وتضادات في تلك المدرسة وبسبب تطويرات جديدة جاء بها فرديناند دي سوسور تجاه نظرية اللغة والدلالة.

رغم فشل نظرية "النقد الجديد" أو "العودة إلى الداخل" في تطوير نظرية متكاملة للغة كانت كفيلة في النهاية لتأسيس جذور النص المغلق كما رفعه البنيويون والوظيفيون والنص المفتوح كما أعلنه التفكيكيون.

طالما أن هذه النظرية مستمرة، فإنها لا تصلح بأكملها أن تتوافق مع طبيعة النص القرآني، لأن النص (الشيء) سرعان ما يتحول إلى النص العائم (اللاشيء)، والقرآن الكريم (النص القرآني) نص ثابت لا يلحقه تبديل ولا تحويل، فلا يُتَصَوَّرُ أبداً/قطعاً أن ينطبق هذا المفهوم النصي عليه للمفارقات الجذرية بينهما.

1-

رابعا: الممارسات التناصية قبل ظهور مصطلح "التناص" كظاهرة نقدية

لما يأت الحديث عن قضية "التناص" ينصرف الكلام إلى الممارسات الأدبية والنقدية التي لقيت رواجا كبيرا قبل ظهوره كـ نظرية، والتي تطوى أطرافَ "التناصية" أو "البينصية" في ظلها.

لا يمكن سبر أغوار "التناص" ودرك مقاصده دون إجالة النظر الدقيق في منازع قائليه النقدية والأدبية واستيعاب أفكارهم النصية بذاتها.

التناص مفهوم نقدي حديث ينتمي إلى نزعتين أدبيتين نقديتين أساسيتين:

الحداثة/البنيوية ⟷ ما بعد الحداثة/ما بعد البنيوية

تُرَى، هل "التناص" وقع بين صراع الحداثة وما بعد الحداثة! ثمة عناصر متعددة ومشتركة بين طرفي السهم، أخذ "التناص" منهما جوهرَ الفكرة، إلا وقد تغلبت عليها نزعة ما بعد الحداثة، فأخذ "التناص" يتصبَّغ بـ "ما بعد الحداثة/ما بعد البنيوية".

الألسنية الحديثة/السميولوجيا (علم العلامات/الرموز) [1]

فرديناند دي سوسور *Ferdinand de Saussure*

نظرية العلامة (اللغوية) *Sign*

تحمل العلامة السوسرية أو السميائية في إطارها أكثر من مدلول مما يعني التعددية والكثرة في منطلقات دلالته، وأصبحت هذه التعددية مركزا يتمحور حولها "التناص" ويعود في أبعاده إلى النظرية اللغوية أو قاموس الدلالة لـ فرديناند دي سوسور التي أُسِّسَتْ عليها المدرسة التركيبية/البنيوية، أو الموضوعات التي يتطرق إليها دي سوسور من علم الدلالة. [2]

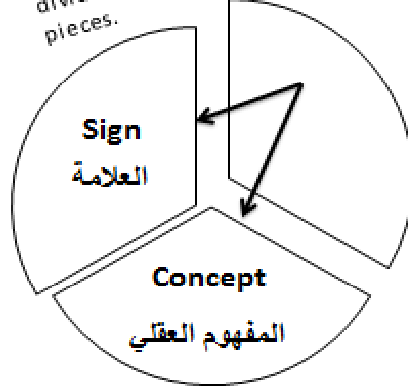
1- هذا الاتجاه يرتبط بـ علم العلامات (علم السميولوجيا) في جوهره ويرجع إلى تقاليد دي سوسور الذي قال: "من الممكن تصور قيام علم يدرس حياة العلامات داخل المجتمع، ويغدو جزءاً من علم النفس الاجتماعي ومن ثم علم النفس العام. وسأسمي هذا العلم باسم السميولوجيا (من الكلمة اليونانية... التي تعني علامة). ويكشف هذا العلم عما يكوِّن العلامات وعن القوانين التي تحكمه". ينظر: عصر البنيوية: 409. لـ إديث كريزويل، ترجمة: د. جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، آفاق الترجمة – القاهرة، الطبعة الثالثة 1996م.

سبق الفرنسيون إلى تطوير ذاك العلم في مواجهة الشكلانية السطحية الروس... اتجه الفرنسيون إلى النموذج اللغوي كما قدمه كل من "سوسور" و"ياكوبسون"...

2- أسس شارل بالي *Charles Bally* [1865-1947] وألبرت سيكاهي/سيشهاي *Albert Sechehaye* [1870-1946] مدرسة في الألسنيات الحديثة/فقه اللغة/المقارن التي قامت على تعاليم دي سوسور ومبادئه وطرائقه في التحليل النصي، وقد قاما بجمع محاضرات سوسور بعد وفاته بعامين تقريبا. عرفت تلك المدرسة التي أنشآها فيما بعد بـ مدرسة جنيف. ينظر: علم اللغة العام (مقدمة).

العلامة/الدال والمدلول

وحدة العلامة والمدلول



كل علامة تدل على المفهوم العقلي عن الشيء الموجود في الخارج، نحو «كتاب» فبمجرد تلفظ هذه الكلمة وفونيماتها إنها تجتمع/تدل/تشير/تتوحد مع المفهوم العقلي، أيا كان ذلك، ولا يعني الكتاب بعينه المحدد، وبناء على هذه القاعدة السوسورية وبيرسية اللغوية قلد علماء اللغة اللاحقون الذين طوروا «سميولوجيا» سوسور، علم سميوطيقا (علم الدلالة/المعنى).

البينصية/التناص/النصوصية

استفادت جوليا في نظريتها «التناصية» من علم العلامة/الرمز، وبنت عليها أسس تعالق النصوص بعضها ببعض وتقويم نص بعينه من نصوص متعددة.

هذه العلامة تتجمع مع مدلولها، وذاك المدلول لا يكون محدد الوجود، فيتعدد بتعدد تقديره، إلا أن الدال والمدلول يتوحدان ويتلاصقان، ولا يفترقان أبدا. فالقطعة الثالثة في الشكل المجاور تكاد أن تتصل بالقطعتين الأماميين/الخلفيتين رغم صلاحيته للانقطاع عنهما تعني الاستمداد والتداخل والتلاقح بالقصد واللاقصد، بالوعي واللاوعي.

رأى سوسور أن هنا علامة لغوية/رمز ***sign*** تكون عُملة ذات وجهين، حلل سوسور تلك العملة إلى مكونين: الصوت أو المكون الصوتي (الدال) ***signifier*** (***sound-image***)، والمكون الذهني أو الفكري (المدلول) ***signified*** (***concept***)، ومن ثم صار المدلول فكرة عن شيء وليس شيئا ذاته في العالم الذي يشير إليه حولنا. وهذا يعني أن الدال يشكل الجانب المادي من اللغة "وهو في حالة اللغة المحكية أي صوت ذي معنى يلفظ أو يسمع، وهو في حالة اللغة المكتوبة أي علامة ذات معنى تكتب على الصفحة".[1]

أما المدلول فهو الجانب الذهني في اللغة، إذن، فالإشارة اللغوية تربط بين الفكرة/الدال والصورة السايكلوجية للصوت (الانطباع أو الأثر الذي تتركه في الحواس)/المدلول.

توجد المعاني كلها في النظام اللغوي في صورة بُنَى الانفصالات والانزياحات ما تعني علاقات التلاحم والتناغم بينها بمختلف أشكالها أساسا على العلامات الدالة عليها. ولا تتخلى الأصوات والمفاهيم عن ذاك النظام اللغوي أبدا.

> “Signs are not ‘positive terms’; they are not referential, they only possess what meaning they do possess because of their combinatory and associative relation to other signs. No sign has a meaning of its own. Signs exist within a system and produce meaning through their similarity to and difference from other signs”. [2]

1- البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا: 14.

2- Intertextuality: p. 10.

العلامات (الرموز) لا تكون مفاهيم إيجابية، ولا مرجعية، إنما تمتلك من المعاني بسبب العلاقات الاعتباطية (التوفيقية) والترابطية بـ علامات أو رموز أخرى. فلا تمتلك العلامة وحدها أيَّ معنى. إن العلامات (الإشارات) توجد داخل النظام فتنتج المعنى من خلال وحدتي التعارض أو التشابه (في العلامات الأخرى).

بدأ سوسور يتحدث عن "حياة العلامة في البيئة *'the life of signs within society'* وسمى تلك الوظيفة بـ السميولوجيا *semiology*. فالبنيوية من حيث النقد والفلسفة والثقافة تنبني على الإشارات السوسورية *Saussurean models* للعلامة منذ *1950*. واتفق النقاد على أن هذا المنحى هو محور التحول اللغوي للسانيات الحديثة في العلوم الإنسانية، وهذا من أحد الأصول التي يُعَدُّ من نتائجها مصطلحُ "التناص" خصوصا عند نسف العلامة وتفتيتها من النظام اللغوي.

فالمصطلحات العديدة التي تدور حول مفهوم "التناص" من قريب أو بعيد، قد تعود إلى مفهوم اختلاف العلامة عند دي سوسور، واختلاف العلامة يتحقق من تعددية العلاقات وتنوعها، ومن أجل ذلك تكون العلامة اللغوية ملتقى العلاقات اللغوية المتماثلة والمتخالفة، المتوافقة والمتعارضة يشكِّله النظام السينكروني اللغوي، وهذا كما يحدث في العلامات (العلاقات اللغوية) أو النظام اللغوي، كذلك يحدث في العلامات أو العلاقات الأدبية أيضا. والسبب في ذلك أن كُتَّاب الأعمال الأدبية ومؤلفيها كما يختارون الكلمات دوما من النظام اللغوي – التركيبي والمعجمي – كذلك يختارون الكلمات والتركيبات والأساليب والصور وغيرها من النصوص الأدبية السابقة والاتجاهات الدينية – التاريخية والثقافية – الأدبية أيضا. فلا شك في تعامل الأدباء والكُتَّاب مع النظامين: النظام اللغوي والنظام الأدبي في آن واحد. [1]

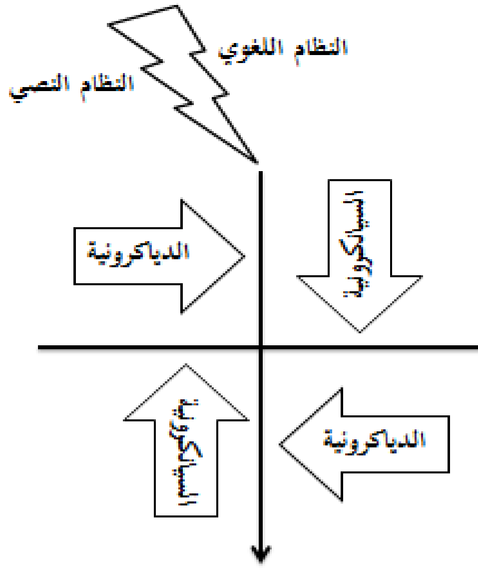
اللغة والكلام بين الخطين: الرأسي والأفقي

لم يتعرض دي سوسور لفكرة "البينصية" في فلسفته اللغوية، ومع ذلك تُلامِسُ بينصيةُ جوليا لمسات قريبة من فلسفة دي سوسور وأخذت مكانها البارز فيها، وضع دي سوسور الحدودَ بين وحدتي "اللغة" و"الكلام". فاللغة لديه تعني ظاهرة جماعية بينما الكلام فإنه جزء من الوعي الجمعي ونتاج جماعي لملكة اللغة ومجموع حالات عرفية ضرورية يكيفها المجتمع ليسمح لهذه الكلمات الفردية بالعمل، فاللغة إذاً ملكة أو طاقة أو استعداد، أما الكلام فإنه أداء فردي في إطار اجتماعي ما، وهذا الإطار الاجتماعي هو اللغة. [2]

ينظر القارئ/المتلقي إلى مجاري توليد اللغة التي تتلخص في نظرات تاريخية أو وصفية في تأطير المعنى وتأثير الدلالة. فالنظرة الدياكرونية تجعل الدارس أن ينظر بعين الاعتبار إلى تنميط الملكات المتوارثة من قوم لقوم وفرد لفرد، ومن هذا التذويب الكلي يتكون المجتمع، ومن ثَمَّ صار منزع دي سوسور تابعا لمنزع دوركايم الاجتماعي.

1- Intertextuality: p. 11.

2- مناهج البحث في اللغة: 30 وما بعدها. وينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: 32-46. د. تمام حسان. دار الثقافة، شارع فكتور هيكو، الدار البيضاء، المغرب.



يتمثل الخط الرأسي (**diachronique**) في الشيء الذي لا يدرس باعتباره مستقرا وثابتا بل باعتباره أنه متحول ومتطور، وينقسم هذا الخط بخطوط أفقية متعددة تماثل الخط الأفقي (**synchronique**).

ولعل القارئ يلاحظ أن الخط الأفقي غير ذي سهم في طرفه، حيث اصطلح على أن السهم دليل على قصد التنبيه إلى وجود حركة، وفي أي مرحلة لغوية تؤخذ لتدرس سيانكرونيا لا توجد حركة ولا تطور ولا تحول بل تعرض الحالة ثابتة ثباتا تاما تمشيا مع هدف الدراسة: واللغة المعينة في رأي دي سوسور «نتاج اجتماعي لملكة اللغة ومجموع حالات عرفية ضرورية يكيفها المجتمع ليسمح لهذه الكلمات الفردية بالعمل». فاللغة إذاً ملكة أو طاقة أو استعداد أو سمها ما شئت، ولكن اللغة المعينة نتاج جمعي لهذه الملكة، ومجموعة من حالات التعارف الضرورية مكيفة اجتماعيا لتسمح بالعمل للملكات الفردية.

[مناهج البحث في اللغة: 33]

هذه ركائز أساسية تشير إلى تعددية اللغة وتثبت ما قاله باختين إن اللغة لا يمكن أن تتخلى عن التعددية وإلا فتموت، وهذه التعددية تصدر عن طبيعة اللغة عند دورانها بين جماعة وأخرى بالتنقل من لسان لآخر، والتردد بين قوم وآخر. وبذلك تصبح العلامة اللغوية مثلا "شجرة" واحدة، ولكن لجولانها عبر الأفراد والمجتمعات صارت لها مدلولات مكثفة ومتزايدة تعبِّر عن التعددية واللانهائية، هذه المدلولات من أين تأتي وأين تعود؟ يوضح ذاك الأمر دي سوسور عبر المعادلة الاجتماعية التي تفسِّرُ أن الكلام يكون مجموعة من العلامات المختزنة في العقل الجمعي، وهو في نظر دي سوسور مثل القاموس الذي توجد فيه الكلمات صامتة غير منطوقة صالحة للنطق والاستعمال، وإنما تستخرج منه أفذاذاً حسب الحاجة إليها أو بحسب الاختيار، واللغة المعينة لا تكتمل إلا في الوعي العام. يمثل دي سوسور لذلك مجموعة من الآحاد الحسابية التي تمثلها أفراد المجتمع: [1]

1- يقول دي سوسور عند الحديث عن الفروق والارتباطات بين ثنائية اللغة والكلام إن أحدهما يعتمد على الآخر... ثم يتعرض للقاعدة/القانون الذي يبلور عن أبعاض الرمز/السميائية لديه في اللغة الإنسانية:

"Language exists in each individual, yet is common to all. Nor is it affected by the will of the depositaries. Its mode of existence is expressed by the formula:

1+1+1+1... = ***1*** *(collective pattern)".*

What part does speaking play in the same community? It is the sum of what people say and includes: (a) individual combinations that depend on the will of speakers, and (b) equally willful phonational acts that are necessary for the execution of these combinations.

1+1+1+1... = **1** (النمط الجماعي)

وهذا الواحد الأخير (باللون الغامق) يشمل جميع الأحاد قبله ويحوي فحوى التعددية والنصوصية، فالنصوص من إطار ما بعد الحداثة أصبحت متداخلة ومتناصة، فإن لم تكن روائع أدبية حديثة أو نصوص جديدة مسبقة الأمثال لما وُجِدَتْ أصلا.

هذه التعددية لا تحدث عفويا بل تنشئه احتكاكات أفقية عبر مرورها بالخط الرأسي، وبذلك تأخذ العلامة اللغوية سمات تالية: التقاطع والتداخل والتشابك والتلاقي والتوالد والتعددية التي تعود مقصورة على "التناص/البينصية" في الأخير.

والنظام السينكروني يعيد توزيع أصوات وأصداء في نظام ينتظمه عدد هائل من الرأس التاريخي، وهذه النظُم المتراكبة لا تتجاوز دائرة الدياكرونية والرأسية. ما يحدث في إطار اللغة يعود في أصالته إلى ذاك الخط أو الخطين، ومن ثَمَّ يحدث التوالد عبر أداة "التقاطع" الذي قصدتها جوليا من مصطلح "أيديولوجيمية النص"، وما تتفاعل من شظايا الشعارات المتناقضة في كيانه، وكذلك تداخل "النص" مع المقتبسات التاريخية المقروءة المقدَّمة المنتجة إلى النصية التي عبرت عنها بـ "التناص" مرة، وبـ "التنقيل/المناقلة" مرة أخرى.

Speaking is thus not a collective instrument; its manifestations are individual and momentary. In speakin there is only the sum of particular acts, as in the formula:

(1+1'+1'' +1'''...)

For all the forgoing reasons, to consider language and speaking from the same viewpoint would be fanciful".

"فاللغة لها وجود في كل فرد/الأفراد وهم يمثلون الآحادَ، بل هي موجودة لدى الجميع، وهي لا تتأثر برغبة الأفراد الذين تخزن عندهم، ويمكن التعبير عن أسلوب وجودها بالصيغة الحسابية الآتية:

1+1+1+1... = **1** (النمط الجماعي)

ما الدور الذي يقوم به الكلام *speaking* في المجتمع (السالف الذكر)؟ فالكلام يعني المجموع الذي يقوله الناس ويضم ذلك: (أ) الانطباعات الفردية التي تعتمد على رغبة المتكلمين، (ب) الأفعال الصوتية المنبعثة من إرادة المتكلمين التي يجب اعتبارها لتحقيق الفعاليات الفردية المذكورة.

فالكلام، إذن، ليس وسيلة/آلة جماعية؛ بل إن مظاهره فردية وقصيرة الزمن. فلا توجد في الكلام إلا مجموعة من الأفعال المعينة، كما في الصيغة الآتية:

(1+1+1+1...)

كل هذه الأسباب تؤدي إلى أن النظر إلى اللغة والكلام من وجهة نظرة واحدة أمر بعيد عن الحقيقة.

ينظر: علم اللغة العام: 38. (سوسور). نقلت ترجمة هذا النص بتصرف يسير. وينظر أيضا:

Course in General Linguistics: p. 19. by Ferdinand de Saussure, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye in collaboration with Albert Riedlinger, Translated with an introduction and notes by Wade Baskin, McGraw-Hill Book Company New York, Toronto London London 1966.

النفسية

سغمند فرويد *Sigmund Freud* [1]

ثنائية فرويد لها أثر بالغ الأهمية في تطوير الفكرة التناصية لـ كريستيفا عن الوعي (الشعوري) واللاوعي (اللاشعوري)، والتي أثَّرت بصورة مباشرة في استراتيجية التفكيك عند دريدا. فكتاب فرويد "تفسير الأحلام *Interpretation of Dreams*" أصبح محور دلالاتِ مصطلحاتٍ باتت معروفة لدى كل مهتم بالدراسات النفسية، ومن هنا قد جاء تأثير التحليل النفسي كما قدَّمه فرويد على دريدا فيما يتصل بمفهوم النص والمعنى.

فاللفظ الذي كان معروفا في بداية القرن العشرين هو كان "الوعي ***conscious***" أما لفظ "اللاوعي ***unconscious***" فقد نحته فرويد أثناء تركيزه على دراسات التحليل النفسي، ومن هنا بدأت الثنائية المحورية في التحليل النفسي وهي ثنائية الوعي واللاوعي.

1- ولد سغمند فرويد [1856- 1939] في مدينة فرايبرج *Freiberg* بمورافيا *Moravia* التي تعرف الآن بـ تشيكوسلوفاكيا. ثم انتقل مع أسرته إلى مدينة فيينا والتحق بجامعتها *The University of Vienna* عام 1873 ودرس الطب فيها. اشتغل فرويد طوال ست سنوات بالأبحاث الفسيولوجية والتشريحية في معمل إرنست بروك النفسي/السيكولوجي *Physiological laboratory of Ernst Brucke*.

ومن أهم أعماله:

Studies on Hysteria

The Interpretation of Dreams تفسير الأحلام

The Psychopathology of Everyday life

Jokes and their Relation to the Unconscious

The Future of an Illusion

ينظر مقدمة "الموجز في التحليل النفسي". لـ سيجموند/سغمند فرويد، تقديم د. محمَّد عثمان نجاتي، ترجمة سامي محمود على وعبد السلام القفاش، مراجعة مصطفى زيوار، إعداد وتحرير د. سمير سرحان ود. محمَّد عناني. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة 2000. وكذلك:

Fifty Key Literary Theorists: pp. 106-110.

استمد فرويد نظريته في السلوك الإنساني من نظرية حيوانية الإنسان لـ دوركايم (العقل الجمعي) الذي كان ينظر إلى الإنسان أنه حيوان خاضع لجبرية اجتماعية. ينظر: قواعد المنهج في علم الاجتماع: 50-55. لـ إميل دور كايم، ترجمة أ. د. محمود قاسم، أ. د. السيد محمَّد بدوي، دار المعرفة الجامعية – إسكندرية، 1988م. رأى فرويد في هذا السياق أن هناك دافع جنسي يجعل الإنسان يتعامل مع الآخرين بناء عليه، فالدين والأخلاق والمثل العليا كلها نابعة من هذا الدافع. فالإنسان لديه ليس حيوانا بل إنه حيوان جنسي. ينظر: الموجز في التحليل النفسي: 36 وما بعدها. وقبل نظرية دوركايم ظهرت نظرية داروين الذي رأى أن تطور الإنسان مظهر لخضوعه المطلق للبنية الطبعية أي لعوامل خارجية حتمية، فزلزل القصد والإرادة من منبته. ينظر: معركة التقاليد: 15. محمَّد قطب، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة 1413هـ – 1992م.

ثمة بافلوف وفرويد متعاصران وبينهما أوجه شبه ولاسيما في النتائج والمقاصد التي وصلا إليها إلا أن الخلاف يظهر بينهما في المنهج حيث انطلق بافلوف من الشعور في حين انطلق فرويد من اللاشعور.

قام فرويد مبكرا بقلب التتابع الزمني للثنائية وإعادة ترتيب الأولويات التي تعنيها حيث يعطي المفسرون التقليديون أولوية أو ميزة في تلك الثنائية للطرف الأول (الوعي) على الطرف الثاني (اللاوعي)، بينما يقوم فرويد بقلب الترتيب والأولوية، فيعطي الأهمية للاوعي:

"It is essential to abandon to overvaluation of the property of being conscious before it becomes possible to form any correct view of the origin of what is mental… The unconscious is the larger sphere, which includes within it the smaller sphere of the conscious. Everything conscious has an unconscious preliminary stage… The unconscious is the true psychical reality". [1]

"من الضروري التخلي عن المبالغة الزائدة في أهمية أن نكون واعين قبل أن نستطيع تحديد رأي سليم عن أصل ما هو عقلي... إن اللاوعي هو المجال الأوسع الذي يضم داخله المجال الأصغر للوعي. وكل شيء في الوعي له مرحلة تمهيدية داخل اللاوعي... إن اللاوعي هو الواقع المادي الصحيح". [2]

ف "الهو *Id*" الجانب اللاوعي من النفس هو منطقة الطاقة الحيوية/الغريزية/اللبيدو ***libido***، ومستودع الذكريات والتجارب التي تدَّخر في تلك الذاكرة، إنه مفتاح حقيقي للهُوِيَّة النصية. [3]

فالنفس الإنسانية تتوزع على ثلاث مناطق، "هي "الأنا ***Ego***" وتمثل الوعي والإدراك والشعور، و"الأنا العليا ***Super ego***" وتمثل الرقيب أو الضمير الذي يحاسب "الأنا" ويصدر إليها الأوامر والتعليمات، ويقف لانحرافاتها بالمرصاد، ومنطقة ثالثة تدعى الـ "هو، أو الهي: *Id*" وتمثل عالم اللاشعور، أو العقل الباطن، أو اللاواعي". [(4)] هذه الفلسفة الفرويدية جعل الأدب (النص) يلامس لمسات اللاشعور ويلغي قدرة الواقع على استكناه حقائق الأشياء أساسا على الوعي والشعور. فالفن في رأيه يصدر عن اللاشعور والعقل الباطن.

توماس سترنس إليوت ***Thomas Stearns Eliot*** [5]

ما يصوغه الشاعر يكون تصويرا لما تختزن ذاكرته من تاريخ وثقافة، فتصبح طبيعته على قواعدها، وتمنحه فرصةَ الاختيار التي تجلب في عمله التقليد والابتكار متعاقبين، ما جاء به الشاعر/الكاتب إنه ليس إبداعا صرفا بل يكون نتيجة ما سبقه عبر تاريخ وثقافة. انتبه النقاد والأدباء إلى ذلك من خلال "النظام المتزامن

---

(1) The Interpretation of Dreams, p. 607. by Sigmund Freud.Translated From the German and edited by James Strachey. Basic Group, a Member of the Perseus Books Group New York, 2010.

(2) الخروج من التيه دراسة في سلطة النص: 169. لـ د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت.

(3) الموجز في التحليل النفسي: 31-32. واللبيدو يعني الاشتهاء والرغبة الجنسية لدى فرويد، إنه يراها مركز طاقة جنسية/غريزة تتضمن مجموع الحياة الوجدانية. ينظر: عصر البنيوية: 394.

4- المذاهب الأدبية الغربية رؤية فكرية وفنية: 109. لـ د. وليد قصاب، مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1426 هـ - 2005م. وينظر: النظرية الأدبية الحديثة: . والموجز في التحليل النفسي: 26-27. وينظر كذلك منه: 49.

5- توماس سترنس إليوت [1888-1965] كاتب جشع إنكليزي، وشاعر فطن أميركي المولد، وناقد حذق . له قصائد ومحاولات ومسرحيات، منها "اغتيال في كاتدرائية". نال جائزة نوبل 1948. (ينظر: المنجد في الأعلام: 63).

"*Simultaneous order*"، يقول إليوت في وجود تأثير أدب متزامن هوميري وغيره من الآداب المحلية في صياغة أدب حديث:

"The historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence; the historical sense compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole literature of Europe from Homer and within it the whole of the literature of his own country has a simultaneous existence and composes a simultaneous order. The historical sense, which is a sense of the timeless as well as of the temporal and of the timeless and of the temporal together, is what makes the writer traditional". [1]

يشمل المعنى التاريخي الإدراك، ولكن ليس (إدراك) ماضوية الماضي فقط بل يحتوى على (إدراك أحوال) الحال (الجاري) للماضي (أيضا)، وهذا المعنى التاريخي (العنصر التاريخي) يدفع الإنسان إلى الكتابة وليس ذلك بمجرد الشعور (المعاصر الذي يتحرك) في عظامه، بل بشعور يعم الأدب الأوربي كله من هوميروس، وفي ضوء شعور وجود متزامن ونظام متزامن للأدب الوطني كله. فالمعنى التاريخي الذي أصبح رمزا للبقاء وكذلك رمزا للثبوت، والذي بات يجمع الشعور والبقاء (في الوقت نفسه لتجسيد الأدب الهجين)، هو ما يجعل الكاتب (المؤلف) تقليديا.

وبناء على ذلك رأى الدكتور عبد العزيز حمودة أن "هذا المفهوم يعتبر تمهيدا مبكرا للبينصية ***intertextuality***، الأمر الذي سيباهي به التفكيكيون كل من سبقوهم من النقاد الحداثيين وغير الحداثيين". [2] فالأعمال الأدبية والفنية برمتها تتحقق عبر تلاقح حاضرها بماضيها وتداخل بعضه مع بعض آخر مما يعني أنها تعود بأسرها إلى الأعمال الأدبية والفنية الأخرى، وفي الوقت ذاته تكون بمثابة المؤثرات الخارجية التي تسهم في تكوين ذاك العمل الأدبي (النصي)، ومنه يمر كل نص/عمل أدبي وفني بنظام متزامن من حيث يمتص حظوته ويأخذ وجوده لاصطدام العلاقات اللفظية والمعنوية فيه:

"What happens when a new work of art is created is something that happens simultaneously to all the works of art which preceded it". [3]

والذي يحدث عند صياغة عمل فني جديد هو بعينه الشيء (ويشبهه) الذي يحدث على سبيل التزامن في أعمال فنية أخرى سابقة عليه.

"The poet's mind is in fact a receptacle for seizing and storing up numberless feelings, phrases, images, which remain there until all the particles which can unite to form a new compound are present together". [4]

فعقل الشاعر هو في الواقع وعاء لضبط المشاعر (الخواطر)، والجمل (التعبيرات)، والصور وتخزينها التي لا تُعَدُّ ولا تُحْصَى، فلا يزال يبقى هناك حتى توجد جميع الجزئيات التي تتحد لتشكِّل المركَّب الجديد.

1- The Sacred Wood (Tradition and the Individual Talent): p. 44. by T. S. Eliot. Essays on poetry and criticism, New York Alfred A. Knopf 1921.

2- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 139.

3- The Sacred Wood (Tradition and the Individual Talent): p. 44.

4- The Sacred Wood (Tradition and the Individual Talent): p. 49.

فالقراءة الدقيقة تكشف عن مطالب التقاليد النصية بين النصوص التي تتلاقى فتتلاشى ثم تنتهي إلى نص مزيج الأبعاد من عالمه الداخل والخارج، من اللاشعور والشعور.

"No poet, no artist of any art, has his complete meaning alone. His significance, his appreciation is the appreciation of his relation to the dead poets and artists". [1]

فليس بشاعر ولا فنان يعود الفضل إليه في صياغة المعنى (أو الدلالة). فـ (إحالته الألفاظ/الجمل/النصوص إلى) الدلالة (فيما هي المقصد منها)، والتقدير هو في الواقع تقدير صلته بالشعراء والفنانين السابقين.

ما دام النص لم يبق جديدا فإنه يمثل تسويغ صياغة جديدة لعُمْلَةٍ قديمةٍ، فالقول بعدم إمكانية قراءة شاعر ما بمعزل عن الشعراء منذ هوميروس ***Homer*** وغيره من أفذاذ أدباء الإغريق حتى اليوم وأن النص الحاضر له وجود متزامن مع النصوص السالفة... كلها تقريباتُ مفرداتِ إليوت وهو من أبرز شعراء عصر النهضة ونقاده، فالتقاليد وارتباط الحاضر بالماضي وقدرته على التأثير فيه بقدر تأثره به إشارات نقدية لمقولات مثل "ليس هناك نص، بل بينص" و "ليست هناك قصيدة، بل بينقصيدة"، وكأن النص الجديد تحول إلى مجرد أصداء للماضي وترديد لنغماته وأصواته". [2]

فـ التناص في صورة تعدد التفسيرات للنص بصورة لانهائية على أي نص من النصوص يستلزم تفتت النصوص وتشرذمها... ويوجب إلغاء الإحالات النصية الثابتة والموثوقة... ويطلق زمام التداخل الممتد إلى اللاحدودية – إلى اللانهائية...

هيرومينوطيقا *Hermenetics*

مارتن هيدجر *Martin Heidegger* [3]

1- The Sacred Wood (Tradition and the Individual Talent): p. 44.

2- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية: 400.

3- هو فيلسوف ألماني [1889-1976] هيرومينوطيقي، ومن أهم أعماله:

Being and Time الوجود والزمان

Basic Writings الكتابات الأساسية

Poetry, Language, Thought الشعر، اللغة، الفكرة

What Is Called Thinking?

On the Way to Language في الطريق إلى اللغة

Discourse on Thinking تحليل الفكرة

The Basic Problems of Phenomenology (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy) المشكلات الأساسية للظاهراتية/الفينومينولوجية (دراسات في الفينومينولوجي والفلسفة الوجودية)

ومصطلح هيرومينوطيقا مرتبط بعلم تفسير النصوص الدينية وتأويلها في نشأته، ثم اتسع مدلوله مع فلسفة الظواهر/الظاهراتية/الفينومينولوجي *Phenomenology*، لـ ادموند هوسرل [1869-1938] وأصبح الآن مجالا معرفيا يصل بين عدة علوم، تتلاقى فيما بينها حول مشكلات التفسير، من منظور العلاقة التأويلية التي تصل بين النص المفسَّر والمفسِّر (وبحرف جنيت "النص المتسع" و"النص المنحسر")، والأنظمة التي تقوم عليها عملية التفسير والتأويل. ينظر: عصر البنيوية: 288. ولا حرج فيما يقال إن جذور هيرومينوطيقا تعود إلى أعمال نقاد القرن السادس عشر، ومعظم النقاد أعادوا ابتكار هذه النظرية النقدية الأدبية إلى الناقد الألماني الرومانسي المنزع برايخت *Friedrich* [1768-

لم يتحدث مارتن هيدجر الفيلسوف الألماني عن "التناص/البينصية" ولكن حديثه عن التقاليد والتدمير في كتابه: "الوجود والزمان ***Being and Time***" صار عملا أصيلا وذا أثر عميق في فلسفات القرن العشرين، ولاسيما الوجودية والتأويلية والتفكيكية. إذ ثمة صلة التدمير والتهديم بين التقليد (التاريخ) واللغة تتمثلها "إعادة التركيب ***de-construction***" في كلامه، ولا يعني هذا التدمير ***zerstorung*** (الدمار الصرف/التهديم الصرف)، فتدمير المحتوى التقليدي لا يتناقض مع دعوته نفسه للبينصية. فهو تحت فلسفته "التأويلية" يقودنا إلى "المصطلح ذاته". "ورغم أن هيدجر لم يتحدث صراحة عن التناص أو البينصية ***Intertextuality*** في المراحل المختلفة لتطور فكره الفلسفي، فإن آراءه حول التقاليد، والتدمير، واللغة، والكينونة، والتاريخ تشير في اتجاه واحد محدد المعالم وهو التناص".[1] و"الكينونة" تكون في حالة ثباتٍ عند هيدجر، وهي تمثل الأرضيةَ الثابتةَ على هذا الأساس، وكذلك المركز المرجعي بمسمياته المختلفة، استخدم هيدجر "الإحالة إلى معنى خارجَ النص ***logocentrism***" للإشارة إلى ميتافيزيقا الحضور ***metaphysics of presence***. وهذا المركز الثابت يكشف عن نفسه من خلال "حضوره" في اللغة، ثمة يأتي دور الناقد حسبما يراه في نسف الحجب وإزالة الحواجز التي تمنع الوصول إلى

1834]، طرح برايخت الفكرة حول إعادة وتحويل استخدامات الألفاظ المقدسة إلى السياق الذي استخدمت فيها سابقا، وهذا يعني لديه استعادة ذاك السياق، لأن بدون العودة إلى داخل السياق السالف لا يمكن أخذ المعنى منها، أو العثور على المراد منها، وهذه النظرية التي جاء بها برايخت طورها في القرن التاسع عشر *Wilhelm Dilthey* [1833-1911]، وفي الأخير بكثير في نواحيه بنظرية هيدجر التي أخذ جادامر *Gadamer* كثيرا من جوانب هيرومينوطيقا وتأثر بها تأثرا مباشرا وغير مباشر، وهذا ما نَصَّ عليه نيوتن فيما يلي:

“Gadamer developed Heidegger’s contention that the historical and temporal situation of the interpreter can never be excluded from hermeneutics, and thus is no escape from the hermeneutic circle. In his major work, Truth and Method, he argues that the past can be grasped only through relating it to the present. Understanding the past, therefore, involves a ‘fusion of horizon’ between the text as the embodiment of past experiences and the interectes and even prejudices of it interpreter in the present and not’ as…”.

طور جادامر نظرية (موقف) هيدجر بأن الوضع التاريخ والزمني للمترجم لا يمكن استبعاده من التأويلية، وبالتالي فلا مفر له من دائرة هيرومينوطيقا. إنه يرى في عمله البارع: الحقيقة والأسلوب *Truth and Method* أنه لا يمكن استيعاب الماضي دونما ربطه بالحاضر. ومن أجل ذلك يشمل فهم الماضي انصهار الأفق واندماجه بين النص بوصفه تجسيدا للتجارب الماضوية وتقاطع الشفرات، حتى آراء وأفكار للمترجم/المفسر له في الزمن الحاضر، وليس بوصفه...

Twentieth-Century Literary Theory A Reader: 45-46.

ومن مبادئ الظاهراتية عند هوسرل "القصدية" أي النزعة الفلسفية التي تؤكد أن كل شيء له مقصد وغرض، وأن المعرفة لا توجد إلا من خلال علاقة بين ذات وموضوع، وأن الحالات العقلية كلها تشير دائما إلى مضمون خاص بها، فالظاهراتية فلسفة تكشف عن الأبنية الأساسية/المقولات الدائمة للوعي نفسه، إنما توحي أيضا إلى فاعلية الوعي إزاء موضوعه الذي يحتويه. ينظر: عصر البنيوية: 401. وينظر كذلك: المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة: 249-349. ل د. أحمد مُحَّد جاد، حولية الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد-باكستان، العدد السابع عشر والثامن عشر 1430-31هـ-2009-10م.

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 304.

"الحضور الأصيل والأول" للكينونة، وبذلك يتحول ذاك الحضور الميتافيزيقي إلى خارج النص أو خارج اللغة. هذا النسف وإزالة الغشاء التقليدي عن ذاك الحضور التاريخي يعني تدمير التقليد وتهديم الأصل، وفي نفس الوقت يمضى التقليد مركزا ثابتا لا يمكن تحاشيه، ففي ظل ثبات الكينونة، وزمانية الوجود واستحالة الفصل بين الكينونة والزمن (التاريخ)، لا يستطيع الإنسانُ الهروبَ من معطيات التقاليد، وخاصة إذا كان القارئ صاحب نزعة تفكيكية، لأنها ترى أنه لا يوجد شيء خارج تلك التقاليد، حتى ولا يوجد "خارج" أصلا.

وتدمير هيدجر يعود إلى انفصال اللغة عن عالم الأشياء ليتحقق به غياب الحقيقة أو المعنى من الواقع (الخارج)، إذ بانفصال اللغة عن عالم الأشياء تغيب الحقيقة (المعنى) من الواقع (الخارج)، وتتحول إلى اللغة (الداخل) باعتبارها حاملة للحقيقة أو المعنى في مستودعها، لأن "اللغة" عند هيدجر تتمثل بيتا يقيم الإنسان فيه، فيتفكر ويخلق ما يكشف عن الوجود (اللغوي والكلامي والنصي).

ولما كانت اللغة باعتبارها مقر الكينونة وأداة التعبير عن التقاليد، تقوم بتثبيت الوجود والزمن، فمعنى ذلك أن هروبها من التقاليد أو التاريخ أمر مستحيل المنال، يقول الدكتور عبد العزيز حمودة:

"ولما كانت اللغة، باعتبارها مقر الكينونة وأداة التعبير عن التقاليد، تقوم بتثبيت الوجود والزمن، فمعنى ذلك أن هروبها من التاريخ أو التقاليد أمر مستحيل. إنها تصبح في التحليل الأخير أسيرةَ سجنِ التقاليدِ وهذا ما دفع هيديجر إلى تأكيد إيجابية وسلبية التدمير معا، على أساس أن التدمير ينسف كل ما يحجب الكينونة وما يبعدنا عن الإنشاء الأول للأشياء، ويحتفظ في نفس الوقت بكل ما له قيمة فيها. كان ذلك هو الحل الوسيط الذي يصوره وإن لم يغير الصورة النهائية للغة باعتبارها حبيسة سجن التقاليد. ماذا يعنى ذلك نقديا؟ **يعنى البينصية الذي لم يتحدث عنها هيديجر صراحة وإن كانت نتيجةً يقرأها الجميع بين سطور فلسفته: يجئ كل نص جديد إذن إلى الوجود باعتباره بينصيا، سجين اعتماده على نصوص وشفرات ولغات سابقة".** [1]

مادامت العودة إلى المصادر الأولى والينابيع الأصيلة ضرورية ومنطقية، فإن "التدمير" يعني عند هيديجر عملية للكشف عما حجبته التقاليد بطريق عملية تصفية وتنقية عناصر تلك التقاليد لتحديد العناصر الأصيلة التي يمكن استرجاعها واستعادتها على أساس أصالتها خدمة للنص الحاضر... يقول هيدجر:

“If the question of being is to achieve clarity regarding its own history, a loosening of the sclerotic tradition and a dissolving of the concealments produced by it is necessary. We understand this task as the destructuring of the traditional content of ancient ontology which is to be carried out along the *guidelines of the question of being*. This destructuring is based upon the original experiences in which the first and subsequently guinding determinations of being were gained”. [2]

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 306.

2- Being and Time: p. 20. Translated by Joan Stambaugh, Published by State University of New York Press, Albany. 1996.

"إذا كان لتاريخ الكينونة أن يصبح شفافا، فإنه يجب علينا تليين تلك التقاليد الجامعة ووضع نهاية لعمليات الإخفاء التي تسببت فيها. نحن نفهم ذلك بمعنى أننا إذا كنا سنعتبر مسألة الكينونة مدخلا لنا، فإن علينا أن ندمر المحتوى التقليدي للمعرفة القديمة إلى أن نصل إلى تلك التجارب الأولى التي حققنا فيها أدواتنا الأولى لتحديد طبيعة الوجود". [1]

طالما تلك "التقاليد" من أسس بنية النص، ولا يصح عدم تواجدها في تشكيل تلك البنية وإلا فلزم فوات نص حاضر وهو نسيج نص قديم، فيجب من الاعتماد على "العلاقة" بين النصين: النص المقلِّد والمقلَّد لتوفير أسباب الكشف عن المنابع الأولى للكينونة والتجربة البشرية. فالحديث عن الموضوع قد ينتهي بالاعتماد على دور فعَّال للتناص/البينصية.

"معنى ذلك أن كل نص جديد بالنسبة لهيدجر في حقيقته تناص، وأن النصية هي أيضا بينصية، فالنص الجديد ينشأ عن نصوص سابقة، ويحمل في داخله بقايا التراث الثقافي...". [2]

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 204.

2- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 175.

الباب الأول

التناص في الدراسات الحديثة/الأجنبية

الفصل الأول

مفهوم التناص

كلمة "التناص" في المعجم:

تتكون المادة الأساسية للمصطلح *(Intertextuality)* من كلمتين: "الداخل *Inter*" و"النصية *Textuality*" حسبما ورد في معجم آكسفورد *(Oxford)*:

"**Inter**: verb [usually passive] (formal) to bury a dead person… prefix (in verbs, nouns, adjectives and adverbs) between; from one to another: interface"… [1]

كلمة *"Inter"* قد يكون "فعلا" في الكلام، وكثيرا ما تستخدم هذه الصيغة باللغة الإنجليزية في صورة فعل مجهول (حيث يتحول المفعول في الجملة المعروفة إلى الفاعل في الجملة المجهولة وهذا ما يسمى بـ *(Passive voice)* بمعنى (الإدخال والتسجيل) تدفين ميت… وقد يكون "سابقة" في الأفعال والأسماء والصفات والأحوال، بمعنى "بين" لربط كلمة إلى كلمة أخرى، (حيث تصبح كلمتان كـ كلمة، فتعطي دلالة واحدة، فكأن تلك "السابقة" تحل محل جزء في الكلمة المرادة) مثل كلمة: *"Interface"* ومعناه: المواجهة.

"**Textual**: adj. [usually before noun] connected with or contained in a text: textual analysis, textual errors". [2]

كلمة *"Textual"* تستعمل "صفة" وكثيرا ما تكون صفة للأسماء حيث تأتي قبلها، بمعنى ما يرتبط بالنص أو يشتمل عليه، مثل: *"textual analysis"* (تحليل النصوص) و*"textual errors"* (أخطاء نصية).

اتضح من هذا التركيب المعجمي أن مصطلح *"Inter-textuality"* يشتمل على جزأين رئيسين مستقلين في المعنى والدلالة، وعند اجتماعهما يحدث مسار وشائج فكرية وخلفية معرفية تشترك مبادئها التي تكون انتقائية وسوسولوجية، فتنتج معنى مصطلح "التناص" من التداخل والتلاحم بين النصين/النصوص.

صيغة *"Intertextual"* تستعمل صفة/نسبة *Adjective*، تولَّدت منه كلمة "*Intertextualism* التناصية/المتناصية"، وهي الاهتمام بالنص أي بالمظاهر النصية التي تفيد العملية الوصفية في "التناص" وكلمة *"Intertextually"* تستعمل حالا *"Adverb"* لبيان الحال والوضع، أما صيغة *"Intertextuality"* فصارت علَماً للمصطلح.

فترجمة مصطلح: *"Intertextuality"* قد تكون بـ "البينصية" بالضبط التزاما بأمانة نقل المصطلح باللغة الإنجليزية، لأنه من أقرب الترجمات دلالة على المقصود، فالقائلون بذلك جزَّأوا هذا التركيب العربي إلى تشفيره الإنجليزي، أي إلى "بين *Inter*" و "نص *Text*"، فيكون التعبيرُ الأكثرَ دقةً وامتناعاً من الخلط هو "بين-نص"، وهو في ذلك يختلف عن مصطلح "النصية *Textuality*" لأن الحداثيين بعضهم استخدموا هذا المصطلح للإشارة إلى "التناص" أو "البينصية"، وهذا مما يتطلب يقظة كافية ودقة متناهية من القارئ لئلا

1- Oxford Advanced Learner's Dictionary: p: 809. by A S Hornby, Chief Editor: Sally Wehmeier, Editors: Colin Mclntosh, Joanna Turnbull, Phonetics Editor: Michael Ashby. 7th edition 2005.Oxford University Press.

2- Oxford Advanced Learner's Dictionary: p: 1587.

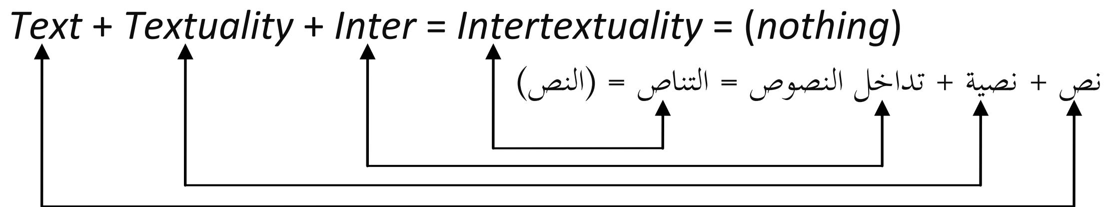
يلتبس أمر "النص" البنيوي بـ نصية "التفكيك" عليه، ويستطيع أن يعرف أن "البينصية" هي المقصودة بـ "النصية" في السياق، وخاصة إذا كان المجال مجالا تفكيكيا.

وقد يترجم المصطلح الإنجليزي بـ "التناص" فإنه لم يقم مقام الترجمة الأولى لخلوه من خصوصية ترجمة حرفين بعينهما مثلما نجد تلك الخصوصية في "البينصية"، لأن كلمة "التناص" فيه إيحاء إلى التداخل ما يعني أن هناك وجود للنص الغائب/السالف/اللاحق، وهذا ما يعبَّر عنه حينا بالمصدر والمنبع الأصيل للنص، ومن ثم التبس على معظم البحاثة العرب أن "التناص" يعني التداخل أي تداخل النصوص بعضها مع بعض سواء على سبيل الأصالة أو التأثر والتأثير، فجروا هذا المصطلح إلى المصطلحات العربية التي توحي بسمات التداخل والتعالق... وبهذا المعنى جرى "التناص" مجرى التوسعة إلى مدى كبير.

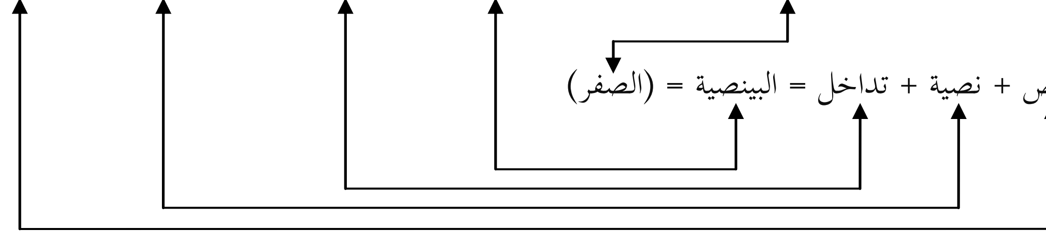
بينما في ترجمة المصطلح الإنجليزي بـ "البينصية" فلا يوجد فيه مثل هذا الإيحاء، لأن كلمة "البينصية" تعني عدم استقلالية النص، وبطريقة آلية منطقية لا يوجد هناك نص سالف ترجع إليه النصوص اللاحقة، لأن السابق كذلك مأخوذ من سابقه، فكما لا وجود للسابق بالتحديد كذلك لا وجود للاحق بالضبط، ما يوجد في الأخير هو الفضاء المتسع للنصوص القديمة والحديثة كلها...

فالذين ترجموا هذا المصطلح بهاتين الترجمتين، توصلوا إلى أقرب المراد منه. أما الترجمات الأخرى مثل تداخل النصوص، وتعالق النصوص، وتلاحم النصوص، وظل النص، والنصوصية والنص الظل أو النص الغائب وهلم جرا. [1] إذ تعني هذه الترجمات مجرد دلالات وإيحاءات وإشارات ومساعدات وتفسيرات تدور في محيط دائرة النص، فتخلو من الدقة المتناهية والعمق المطلوب في تشريحية المصطلح.

ومن إطار تفكيك المعنى اللغوي للمصطلح أقول إن ترجمة المصطلح بـ "التناص" مهما نالت دعاية كبرى بين الباحثين، إلا أنه كان هناك مساران، وهما: التناصية والبينصية، اللذان لا ينتهيان إلى جذر واحد بل إنهما يتفرعان إلى خيطين مقابلين... فكما أنه من الأَوْلى أن يعاد ***Intertextuality*** إلى ***Textuality*** لتضمن الأول مفهوم الأخير، كذلك من الأَوْلى أن يعاد "التناص" إلى "البينصية" لاشتمال الأخير على النص والنصية.



1- أطلق الدكتور عبد الله محمّد الغذامي "النصوص المتداخلة أو تداخل النصوص" على هذا المصطلح قائلا: "هذا التفاعل بين النصوص في توارثها وتداخلها هو ما يسميه رُوَّادُ مدرسة النقد التشريحي (*Deconstructive criticism*) بتداخل النصوص (*Intertextuality*)". ينظر: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية للدكتور عبد الله محمّد الغذامي: 15. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة 1998م.



فالمعجم العربي يستكشف هذه المعاني كلها من صلب مادة "نص/نصص" و"تناص/تناصص" التي ذكرتها العرب. [1]

"التناص" من المنظور الاصطلاحي

الشكلانية

ميخائيل ميخائلوش باختين *Mikael Mikhailovich Bakhtin* [2]

يُعَدُّ مصطلح "التناص" من ولائد الأفكار التي ظهرت على مدى انتقال الفلسفة الأدبية والنقدية من "البنيوية *structuralism*" إلى "ما بعد البنيوية *poststructuralism*"، ومن أفضل الممارسات

1- أساس البلاغة: 275/2. انتص أي: ارتفع وانتصب. ومن المجاز: نَصَّ الحديثَ إلى صاحبه أي رفعه. وبلغ الشيء نصه أي منتهاه. لـ أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري [ت 538هـ]، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت-لبنان. الطبعة الأولى 1419هـ-1998م. تاج العروس: 178/18-179. والنص أي الرفع والتحريك وجعل بعض الشيء فوق بعض، ونص الشيء أي أظهره، وكل ما أُظْهِرَ فهو نُصَّ. للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت 1399هـ-1979م. فبناء على الجذور اللغوية وإمكانية التعامل معها لصلاحيتها للتذويب والتنميط، ظل "التناص" أكثر شيوعاً وانتشاراً رغم شفراتٍ لغويةٍ أخرَ مثل "التناصية"، و"النصوصية"، و"تداخل النصوص"، وغيرها.

2- ولد ميخائيل باختين [1895-1975] في مدينة أوريول *Oryol/Orel* في الروسيا *Russia*، ودرس في جامعة أوكرانية تقع في مدينة أوديسا، المعروفة بـ جامعة أوديسا *Odessa University*، ثم التحق بجامعة سانت بطر سبورغ الحكومية *Petrograd (St Petersburg) University* ودرس فيها الآداب القديمة والفيلولوجيا. كان تفكيكيا مبكرا وإن تأخر اكتشافه بعد أن نشرت كتاباته وترجمت إلى اللغة الإنجليزية. ومن أهم أعماله التي نشرت باسمه أو الأسماء المستعارة:

Problems in Dostoevsky's Poetics مشاكل في شعرية دويفستكي

Freudianism: A Marxist Critique (V.N. Voloshinov, 1927) الفرويدية: الناقد الماركسي

The Formal Method in Literary Scholarship (P.N. Medvedev, 1928) المنهج الشكلي في نظرية الأدب

Marxism and the Philosophy of Language (V.N. Voloshinov, 1929) الماركسية وفلسفة اللغة

نشر باختين بعض مؤلفاته/أعماله بهذين الاسمين المستعارين: ميدفيدف *Medvedev (Bakhtin/Medvedev)* و *Volosinov (Bakhtin/Volosinov)*. يقول تودوروف عن ذلك: "ونكتشف اليوم أن عددا من كتب باختين طبعت مصدرة بأسماء المساعدين! (ميدفيدف ووالاسيناف". ينظر: آفاق التناصية-ليون سمفيل: 105. ضمن مقالات "آفاق التناصية" المفهوم والمنظور لـ د. محمد خير البقاعي.

ينظر:

Fifty Key Literary Theorists: pp. 9-14.

التي تعالج قضية "التناص" وتدل على جوانبه النقدية – الأدبية واللغوية – قبل مسيره إلى مصطلح نقدي هو ما قدَّمه الناقد الروسي باختين في دراساته المتنوعة عن دوستويفسكي ***Dostoevsky*** في العشرينات من القرن العشرين وما بعده. وخاصة في كتابه عن التحليل العلمي للنظرية الأدبية الروسية الذي نُشِرَ وعُرِفَ باسم المؤلف الآخر (المستعار الخيالي).

ثمة مصطلحات كثيرة استعملها المنظِّر الروسي باختين في طيَّات كتاباته للتعبير عن سمة أساسية متفاعلة في تشكيل وجود "التناص أو البينصية" مثل "***polyphony*** التعددية الصوتية/ تعددية الأصوات/النغمات" و"***heteroglossia*** التعددية اللسانية الاجتماعية" [1] و"***double-voiced discourse*** تحليل الخطاب المزدوج" و"***hybridization*** الهجين" [2] و"***otherness*** الغيرية/الثانوية" و"***dialogism*** الحوارية" و"***carnival*** الكرنفالية/الاحتفالية الشعبية/الواقعية البشعة". [3]

تكمن التعددية الباختينية في تمازج الأصوات الاجتماعية، والصلات المتداخلة التي تظهر عن طريق الحوار.

1- فـ*'hetero'* كلمة يونانية ومعناها*'other'* و*'glot'* أيضا في اللغة اليونانية تستخدم في معنى*'tongue' or 'voice'*، بناء على ذلك يمكن أن يعرَّف مصطلح*'heteroglossia'* بحرف جرام:

'heteroglossia as language's ability to contain within it many voices, one's own *and* other voices'. (Intertextuality, p. 28).

هيتروجلوسيا هو قدرة اللغة على الاحتواء والانطواء عديدا من الأصوات في داخلها، صوت الفاعل وأصوات غيره.

هذا المصطلح مكون من تغاير لغوي وصوتي (ففيه تنوع اللغات *diversity of languages/heteroglossia* وتنوع الأصوات *diversity of voices/heterophony*، وهذان الجانبان يُجَسِّدان مصطلح *heterology*).

Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle: pp. 56-57. Translated by Wlad Godzich, Published in the United Kingdom by Manchester University Press, copyright 1984 by the University of Minnesota.

2- لغة هجين/مهجن *hybrid* أو اللغة المولدة هي لغة مؤلفة من عدة لغات، نشأت بفضل اتصال أناس ذوي لغات مختلفة للتفاهم فيما بينهم. ومنه اللغة المولدة هي المؤلفة من كلمات مقتبسة من عدة لغات بفضل الاحتكاك والتماس، ويسمى أيضا اللغة الهجين. قصد باختين بهذا المصطلح ما يتعايش فيه وعيان لغويان مختلفان مثل رواية دوريت الصغيرة لتشارلز ديكنز، حيث يكثر وجود الفقرات الساخرة، أو التي تعتمد على المحاكاة للسخرية مع التورية معا. ينظر: المعجم المفصل في علوم اللغة والألسنيات: 523/1. والمصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي: 41.

3- يرى باختين أن إنسان العصور الوسطى قد عاش حياتين: "الأولى رسمية وداكنة معتمة؛ حياة مدينة للنظام المراتبي الصارم؛ مملوءة بالخوف والعقيدة المتصلبة والتقوى والطاعة، وأما الحياة الأخرى فهي حياة احتفالية وشعبية وحرة؛ حياة مليئة بالضحك المتناقض المزدوج الطابع وتدنيس المقدسات والتجديف على جميع الأشياء المقدسة (التعارض بين الحياة الإقطاعية والكنسية)... يمحض باختين (منها) اهتماما خاصا للكرنفال لأنه يركز ويكشف عن جميع مظاهر الثقافة الشعبية الضاحكة... يوفر كتاب رابليه قائمة بالمظاهر المميزة للثقافة الشعبية والضاحكة: المبدأ المادي والجسدي للحياة، ذم الأشياء والانتقاص من قدرها، والمحاكاة الساخرة، ومن ثم؛ الازدواج: خلط الموت مع الولادة الثانية وعدم التمييز بينهما، العلاقة الضرورية مع الزمن والصيرورة"... ينظر: ميخائيل باختين: المبدأ الحواري: 150-153. لـ تزفيتان تودوروف، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع-عمان، الطبعة الثانية 1996.

يقول باختين:

"Thus at any given moment of its historical existence, language is heteroglot from top to bottom: it represents the co-existence of socio-ideological contradictions between the present and the past, between differing epochs of the past, between different socio-ideological groups in the present, between tendencies, schools, cercles and so forth, all given a bodily form. These "languages" of heteroglossia intersect each other in variety of ways, forming new socially typifying "languages". [1]

ولذلك في أي لحظة من وجودها (الرواية) التاريخي، فاللغة تكون ذات التعددية (هيتروجلوسيا) من أعلاها إلى أسفلها: إنها تمثل التعايش بين المتناقضات الاجتماعية والأيديولوجية بين الحاضر والماضي، بين الحقب (الفترات) المختلفة من الماضي، بين الفئات الاجتماعية والأيديولوجية المختلفة في الحاضر، بين الاتجاهات، المدارس (الأدبية والمنازع النقدية)، الدوائر، وهلم جرا، قد تمَّ تجسيد هذه الجوانب كلها. هذه العناصر باعتبارها لغة هيتروجلوسيا تتقاطع وتتنافى في مجموعةِ طرقٍ متنوعةٍ مشكِّلَةً للغات جديدة.

لا يمكن أن تتحرر الكلمات في استشفاف دلالاتها وللتدليل على صورتها الاجتماعية من العلاقات الماضية، إنها تحتاج في تشكيل وجودها في النص المتبادل إلى العلاقة التي تبعث فيها معنويةَ التحوُّل والتسرُّب ومن أثنائهما المزج بين مدلولات قديمة وجديدة عبر التلاقح والتوالد والتداخل.

"Orientation of the word toward the addressee has an extremely high significance. In point of fact, *word is a two-sided act.* It is determined equally by *whose* word it is and for whom it is meant. As word, it is precisely *the product of the reciprocal relationship between speaker and listener, addresser and addressee.* Each and every word expresses 'one' in relation to the 'other'. I give myself verbal shape from another's point of view, ultimately, from the point of view of the community to which I belong. A word is a bridge thrown between myself and another. If one end of the bridge depends on me, then the other depends upon by addressee, by the speaker and his interlocutor". [2]

فلتوجيه الكلمة (الملفوظ) إلى المرسل إليه أهمية بالغة. فمن منظور الواقع، يكون الملفوظ ذا وجهتين. ويتم تحديده متساويا من قبل المتكلم والمخاطب. فـ الملفوظ، بالضبط نتاج العلاقة المتبادلة بين المتكلم والمستمع، المرسل والمرسل إليه. كل كلمة (ملفوظ) يكشف "واحدا" مما يتعلق به "الآخر". أعطي نفسي الشكل اللفظي من وجهة نظر الآخر، وفي نهاية الأمر، من وجهة نظر المجتمع الذي انتمي إليه. فالملفوظ (من إطار علاقته بالآخر) يمثل جسرا (على ضرب من التمثيل) بيني وبين الآخر. إن اعتمد عَلَيَّ أَحَدٌ في منتهى الجسر، ثمة آخر يعتمد على المخاطب، المتكلم والمتحاور (المحادث).

وقد توجد خصيصة الاختلاف والتشتت والآخر والغير في الكلمات/الجمل/النصوص، فتتحقق من خلال ترابطها أساليب أخر، تحمل في طياتها آثارا أخرى ***traces*** وإشعاعات للأساليب المتقدمة، إنها تجسِّد

1- The Dialogic Imagination four essays: p. 91. (Discourse in the novel) by M. M. Bakhtin. Edited by Michael Holquist, Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, prindted by the University of Taxas Press, United State of America, 2004.

2- Marxism and the Philosophy of Language: p. 86. (Verbal Interaction) by M. M. Bakhtin/ V. N. Volosinov, Translated by Ladislav Matejka and I. R. Titunik. Harvard University Press, United State of America.

كينونات تشير إلى كينونات عائمة في تحييز وجودها. تلك الأساليب تتوجه نحو ***otherness*** الذي عرَّج إليه جرام حين قوله:

"It is this sense of the otherness of language which explains Bakhtin's most important concept, dialogism, and begins to demonstrate that concept's intertextual nature". [1]

هذا هو مغزى (نظرية) الغيرية والاختلاف ***otherness*** للغة التي تتبين نظرية هامة لباختين وهي "الحوارية" ومن ثَمَّ تعود تشرح طبيعة تناصية لهذه النظرية.

تناول باختين ذاك الأمر عند الحديث عن أساليب الخطاب ***speech genres*** التي تتمثل مركبات محوَّلة ومحوَّرة من أشعة نصية أخرى:

"The speaker is not the biblical Adam, dealing only with virgin and still unnamed objects, giving them names for the first time. … In reality… any utterance, in addition to its one form or another to others' utterances that precede it the speaker is not Adam, and therefore the subject of his speech itself inevitably becomes the arena where his opinions meet those of his partners (in a conversation or dispute about some everyday event) or other viewpoints, world views, trends, theories, and so forth (in the sphere of cultural communication). World views, trends, viewpoints, and opinions always have verbal expression. All this is others' speech (in personal or impersonal form), and cannot but be reflected in the utterance. The utterance is addressed not only to its object, but also to others' speech about it". [2]

ليس المتكلم آدم التوراتي، يتعامل مع (الأشياء) غير المستخدمة من قبل، و(يتفاعل مع الأشياء) غير المسماة حتى الآن، فيعطي الأسماء/المسميات للأشياء للمرة الأولى. ... في الواقع... لا يكون المتكلم آدم (بأن يكون أول إنسان يقوم بالتعبير عن الشيء غير المسبوق) نظرا إلى أي شكل للملفوظ للمعاني (والتعبيرات والصياغات) المسبوقة منه، فإن موضوع خطابه بالذات يصبح ساحة لا محالة حيث تجتمع آراؤه مع شركائه (في محادثة أو نزاع حول الأحداث اليومية) أو وجهات النظر الأخرى، وجهات النظر العالمية، الاتجاهات، النظريات، وغيرها (في نطاق التواصل الثقافي). ف آراء العالَم، الاتجاهات، وجهات النظر، الآراء تعبر دوما من طريق ملفوظ (شفوي). كل هذا يعني الغير، (في نموذج أو شكل محدد أو مطلق)، ولا يعاكس إلا في الملفوظ. فالملفوظ (الكلام) لا يقتصر على موضوعه فحسب بل يشمل تعبيرات الآخرين أيضا حول ذاك الموضوع.

ومن هذا المنحى راح مدلول "الحوارية" يعم مفهوم "التناص" بناء على التمازج والتقارب والتلاحم بين المفاهيم في كلتا المدرستين الشكلانية الروسية [3] والسميولوجية.

1- Intertextuality: p. 21.

2- Speech Genres and Other Late Essays: pp. 93-94. by Mihail Bakhtin, Translated by Vern W. Mcgee, Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, United State of America 2004. and also: Intertextuality: pp. 20-21.

3- تقوم الشكلانية الروسية بالتركيز على المظاهر التركيبية/الشكلية/الصورية دونما المعنى والمضمون. تمخضت نظرية الفن للفن من أسس الشكلانية في علم الجمال الأدبي، ولمزيد من الاطلاع على منزع الشكلية الروسية. ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي: 66-75. المعجم الفلسفي: 107-108. مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية-القاهرة، 1403هـ-1983م.

تتكون شرعية "التناص" من خلال مكمِّلات "التعددية". فلا يوجد أي تفسير متكاملا في ذاته، بل كل كلمة تكون نتيجةَ كلماتٍ سالفةٍ وإثارةَ ردودٍ متزايدةٍ، يقول تزفيتان تودروف ***Tzvetan Todorov***:[1]

"The most important feature of the utterance, or at least the most neglected, is its dialogism, that is, its intertextual dimension. After Adam, there are no nameless objects, nor an unused words".[2]

الحوارية هي أهم ميزة في الكلام/الملفوظ، أو على الأقل، هي سمة أكثر إهمالا فيه، وهذا هو بُعْدُها الحرفي (أو تعني بعدا تناصيا له). فلا يوجد شيء مجهول الاسم أو كلمة غير مستخدمة بعد آدم (لأنه لم يبق شيء بعد آدم لم يوضع له اسم أو ملفوظ غير مستخدم).

يقول باختين هنا حركة عائمة/متحركة/متواصلة/مستمرة بين الطاقات اللغوية الجاذبة نحو المركز، والنابذة أو الطاردة منه ***centripetal and centrifugal forces***[3] التي يكتشفها القارئ عن طريق معارضة

1- تزفيتان تودوروف *Tzvetan Todorov* [1939] كان فيلسوفا فرنسيا (مواليد البلغاريا في مدينة صوفيا *Sofia*)، سافر تودوروف إلى باريس للدراسات العليا في مجال نظرية الأدب، ومن هنا ذاع صيته في أقطار الأرض باعتباره فيلسوفا بنيويا، وقد عرَّف في كتاباته/مؤلفاته معظم المنظرين اللغويين والنقاد أمثال ميخائيل باختين الروسي ورومان جاكبسون... وبالإضافة إلى ذلك إنه قدم عددا كبيرا من الأطروحات النظرية والفكرية حول الأسس النظرية لنظام الشعراء. وتحولت كتابات تودروف حوالي *1980* إلى مجال التاريخ والفكر السياسي... ومن أهم مؤلفاته:

Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle ميخائيل باختين: مبدأ الحوارية

Literature and its theorists الأدب ومنظروه

Theories of the symbol نظريات العلامة

Genres in discourse أنماط التحليل

Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century الأمل والذاكرة: دروس من القرن العشرين

Symbolism and Interpretaiton الرمزية والتأويل

ينظر:

Frail Hapiness An Essay On Rousseau: p. xi-xiii (Translators' introduction) by Tzvetan Todorov, Translated by John T. Scott and Robert D. Zaretsky, Published by The Pennsylvania State University Press, United States of America 2001.

2- Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle: p. by Tzvetan Todorov. and also: Intertextuality: p. 27.

3- *centripetal* القوة المركزية الجاذبة/المتقاربة/القوة الجاذبة نحو المركز وهي القوة التي تحاول أن تتحرك نحو المركز. *centrifugal* القوة المركزية الطاردة/المتباعدة/القوة الطاردة من المركز وهي القوة التي تتسبب لوقوع شيء يتحرك حول المركز ليذهب من المركز ويعود إليه.

Northrop Fry writes:

"in which we keep going outside, our reading, from the individual words to the things they mean, or, in practice, to our memory of the conventional association between them. The other direction is inward or centripetal, in which we try to develop from the words a sense of the larger verbal pattern they make".

Anatomy of Criticism Four Essays: p. 73. (Theory of Symbols), by Northrop Fry. With the Foreword by Harold Bloom, published by Princeton University Press in the United

نمطية منولوجية وحوارية، فلا تقعد به عن متابعة تلك الحركات بين مجموعات من المقابلات/التعارضات الصوتية والدلالية والنحوية.

ذكر تودوروف وجهة نظر فيكتور بوريسوفيتش شكلوفسكي ***Viktor Borisovich Shklovsky*** عن النص الغائب الدال على هوية "التناص" عنده: [1] "إن العمل الفني يدرك في علاقته بالأعمال الفنية الأخرى، وبالاستناد إلى الترابطات التي نقيمها فيما بينها، وليس النص المعارض وحده الذي يبدع في تواز وتقابل مع نموذج معين، بل إن كل عمل فني يبدع على هذا النحو". [2] وكذلك يرى أن باختين أول من صاغ نظرية حول تعدد القيم النصية المتداخلة التي توحي إلى عدم حرية النص، وتقييده بسلسلة (سابقة) لا نهاية لها.

ومن المقارنات التي ضرب بها باختين بين الحالتين: النص الأدبي وحالة المهرجان أو الكرنفال ***carnival*** صارت المثل الأعلى للتنوع والتعدد حيث يختلط فيها كل شيء من الثقافة العليا والثقافة الدنيا، الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية. وهذا التعدد عاد يُعرَف في الفترات التالية في المدرسة الأدبية النقدية بـ "الفكرة التناصية". فالرواية الحوارية/متعددة الأضلاع والزوايا ***polyphonic novel*** تبين العالَم التي تدور في فلكه خطابات تشرحها وتفسرها باعتبارها ردود خطابات أخر.

فالرواية ذات الأبعاد المتعددة تعرض أمامنا العالَم في صورة "الحوارية"، وهي لا تعني وجود مجرد المقاومة والتقاطع بين الخطابات الرئيسة واختلافها فحسب، بل إنها عنصر أساسي لكل شخص في الرواية وخطابه الخاص به، وهذا ما قصده باختين قائلا:

> "dialogic relationships can permeate inside the utterance, even inside the individual word, as long as two voices collide within it dialogically". [3]
>
> مادام يتصادم صوتان داخل (الكلام) على سبيل الحوارية يمكن أن تتسرب العلاقات الحوارية إلى الكلام (وتنفذ في الملفوظ)، حتى داخل مجرد كلمة مفردة.

Kingdom of America, Fifteenth Printing, with a new Foreword 2000. and also: Intertextuality: p. 21.

1- كان فيكتور بوريسوفيتش شكلوفسكي [1893-1984م] الناقد الأديب من زعماء الشكلانية الروسية، وقدَّم بعض المفاهيم الأساسية للنظرية الشكلية في مسيرة الأدب الروسي نحو . ينظر: .

2- التناص في شعر محمد القيسي: 24. إعداد: نداء علي يوسف إسماعيل، إشراف: د. نادر جمعة قاسم، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين 2012.

3- Re/Structuring Science Education ReUniting Sociological and Psychological Perspectives: p. 157. by Wolff-Michael Roth (Editor), Springer Science + Business Media B. V. University of Victoria, London New York 2010. and also: Rethinking Egocentirc Speech Towards a New Hypothesis: p. 53. by Karen Junefelt, Nova Science Publishers, Inc. New York 2007.

يقول جرام بصدد شرح فلسفة باختين عن "الرواية":

"This is what Bakhtin means by *double-voiced discourse* and is what he eventually studies in terms of the concepts of *heteroglossia* and hybridization". [1]

هذا ما يقصده باختين بـ الخطاب المزدوج الصوت، وهو ما يدرسه أخيرا في ضوء مفاهيم المصطلحات من هيتروجلوسيا والتهجين (خلط الأجناس).

فمن خلال هذه الثقافات المتنوعة، الممزوجة بالشفرات اللغوية والتعبيرات اللسانية بدرجات متفاوتة يتحقق معنى "الصوت المتعدد" ما يقرره باختين فيما يلي:

"إن الكلمة وهي تتجه نحو هدفها تدخل كل بيئة حوار مضطرب مليئة بالتوترات، بيئة من كلمات غريبة، من أحكام القيمة والتأكيدات. وتتداخل مع علاقات معقدة وتتملص من أخرى، تختلط بالبعض وتنفر من البعض الآخر وتتقاطع مع مجموعة ثالثة". [2]

والذي بدا من قوله هو أن صورة كلمات متعددة الأطراف ومتنوعة الغايات تعني الانفتاح الكلي حيث تتمركز حول نظرة كلية شاملة، فلا تكون مغلقة لاختلاف الأشياء وتداخل بعضها بعضا. ففي ظل صورة الكرنفال تنتفي فكرة النص المغلق تماما.

ثمة ينبغي للقارئ أن يلقي نظرة على وجهة نظر باختين في "اللغة" لانبناء "التحليل الأدبي" منها. إنه رأى اللغة في لوحة اجتماعية وتاريخية وسماها بـ "الميتالغة (اللغة الشارحة/اللغة الواصفة) ***metalinguistics***" [3] في سياق مداخلة القيم الاجتماعية والثقافية في تأطير بناء العملية النطقية، وتأشير سلامة خطاب الناطق (الفاعل)، قصد باختين ذلك من مصطلحه "هيتروجولوسيا" للتدليل على التعدد الصوتي الناجم عن نمط جماعي للحوارية.

"Dialogism is the name not just for a dualism, but for a necessary multiplicity in human perception. We are in dialogue not only with other human beings and with ourselves, but also with the natural and the cultural configurations we lump together as "the world". [4]

الحوارية ليس اسما لـ "الثنائية/الازدواجية" فقط، ولكنه اسم للتعددية اللازمة في الإدراك البشري. نحن لا نقوم بالحوار مع الآخرين وذوات أنفسنا (فحسب)، بل نكَوِّن (نشكِّل) العالَمَ (النص) مع مجموعة من تكوينات/تشكيلات طبيعة وثقافية.

التبادل والتفاعل في صيغة "الحوارية"

1- Intertextuality: p. 24.

2- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 362.

3- يشير مصطلح "اللغة الشارحة/الميتالغة" إلى استخدام اللغة في الحديث عن اللغة ذاتها، كما نستخدم مثلا اللغة العربية للحديث عن اللغة العربية نفسها، فتصبح اللغة المتحدث بها لغة شارحة للغة التي نتحدث عنها، وانتقل هذا المصطلح على يدي رومان ياكبسون من المنطق الوضعي إلى علم اللغة، وارتبط بالوظيفة التي تميل إليها اللغة، وتتضمن اللغة الشارحة الكلمات والشفرات التي توضحها والمصطلحات التي تصف العلاقات بين هذه العناصر اللغوية... فتصف اللغة نفسها. ينظر: عصر البنيوية: 396. وللتفاصيل حول مفهوم اللغة الواصفة/اللوغوس/النحو/المنطق عند العرب والغرب ينظر: اللغة الواصفة في نقد عبد الملك مرتاض (مذكرة لنيل شهادة الماجستير) للطالبة رشيدة غانم، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، 2011-2012.

4- Intertextuality: Origins and Development of The Concept: p. 272.

لم يصرح باختين بمصطلح "التناص/البينصية" ولكنه عالج أفكاره خلال الإشارات التي تحدد معالم البُعد التناصي إلى درجة كافية حيث تجعل القارئ يعتقد أن المصطلح كان مدْرَكاً وملهَماً عند باختين أيضا. فالمبدأ الحواري الباختيني يكون من مكوِّنات النصوص الأدبية، ويجب أن يتحقق عبر اصطدام صوتين محاوِرَيْنِ ليكون مركزَ دلالةٍ جديدةٍ، ومعنى جديد، ونص جديد. هذا النتاج الجديد – من الطبعي – تنتجه قراءة المتلقي أو المؤلف باعتباره قارئا قبل أن صار مؤلفا. ومن هذا المنظور يكون المبدأ الحواري مفتاحا لتحقيق الاصطدام بين الأصوات الحاضرة (من القارئ/المتلقي) والغائبة (المعاني المختفية العريضة في بُسُط الماضي)، "وهذان الصوتان يدخلان في علاقة جدلية من نوع خاص لإنتاج دلالة جديدة". [1]

فكلمة "شجرة" مكتوبة أو منطوقة، ما حقيقتها وما دلالتها؟

إن العلاقة/العلامة (العلاماتية) التي أريدها في هذه اللحظة تعتمد على تسربها وحضورها – الآن – في الزمن الحاضر لكنها تتحدد بالمعاني الغائبة لدلالتها عليها. إن ذلك الغياب الحاضر أو حضور الغياب في الحاضر يفسَّر ما يسمى بتعدد أصوات النص، وكأن الوحدة اللغوية (الكلمة المكتوبة/المنطوقة) أو العلامة مرآة ذات وجهين.

فالتعددية تعني ذلك الغياب الحاضر أو حضور الغياب في الحاضر يفسَّر ما يسمى بـ تعدد الأصوات/أصوات النص.

وجه منه ما يعكس الحضورَ في المرآة الخيالية، ووجه آخر فهو شفاف ينقلنا إلى ممالك أخرى من الغياب، إلى حضورِ ما هو غائب. فإن ازدواجية وظيفة المرآة تحقِّقُ غيابَ الحاضر وحضورَ الغائب في لحظة واحدة.

فكلمة "شجرة" تجمعها حروف أربعة (ش/ج/ر/ة)، ليست هي ذلك الشيء الخشبي الذي يمكن مساسه والبصر إليه، هذه الحروف في ذواتها محالات لحروف أخرى، وبرباط هذه الأحرف الأربعة تحدث دلالة تختلف من شخص/قارئ إلى شخص/قارئ آخر، إن هذه العلامة تدل على غياب الشيء، ماذا هو؟

تكفي هذه الازدواجية لأن يقال إن فلسفتي الحوارية لباختين والعلامة لسوسور تلتقيان في "تعددية المعنى أو الدلالة"، فمن وجهة باختين يكون النص/التركيب جديلة ثقافات متعددة وأنماط عديدة، يتلاحق بعضها بعضا على سبيل التوليد والتحديث والتجديد بوعي القارئ/المؤلف تارة، وغير وعيه أخرى.

يخلص باختين بذلك إلى استحالة وجود نص نقي. فكل نص صَدى لنص آخر إلى اللانهاية، إنه يصر على أن الأدب (نصوص الأدب) لابد أن يُقْرأ في ضوء سياقاته الثقافية والتاريخية، لأن الأدب له علاقات عريضة بالفحوى الثقافي والتاريخي، المؤيد والمعارض، وفي كلا الحالين إنه جديلة نسيج الثقافة ذاتها.

1- صوت التراث والهوية (دراسة في التناص الشعبي في شعر توفيق زياد) لـ د. إبراهيم نمر موسى: 100.

ويعتقد كذلك أن كل خطاب إنساني لا يخلو من التداخل النصي أي في تجسيد كيانه وتغذية صورته يحتاج إلى مثله، ثم ذكر نوعي التداخل:

الأسلوب الخطي والأسلوب التصويري.

فالأسلوب الخطي يعنى أن يخطو الأديب بسمات الآخر دون إضافة مفيدة تجعل الإبداعية أشد صلة به، أما الأسلوب التصويري، فيبدد الأديب كثافة خطاب الآخر ويمحِّي حدوده، ويضفي عليه سمات فردية مميزة تجعل الإبداعية واضحة يبدو متفردا بها ومنتجا لدلالات جديدة تعيد اكتشاف الماضي، وتعبر في نفس الساعة عن أحداث العصر ووقائعه وقضاياه. إنه يقود خلال كل التعرجات والانعطافات كشف الأسرار التي تنبئ عن منابعها الأولى.

استطلع باختين فلسفة "تعددية الأصوات" من كتابات دوستويفسكي، وخاصة روايته الشهيرة بـ "الجريمة والعقاب". رأى باختين أن رواية دوستويفسكي هي الأولى التي تناولت تعددية/ازدواجية الأصوات المعارضة، ورغم اختلاف شديد وتشتت كبير بين أبعاضها تُرى فيها من الوحدة الفنية صنعها حبك الاتساق وسبك الاتزان.

"foreign materials of unequal value. This why the Book of Job, the Revelation of St. John, the New Testament texts, St. Simeon the New Theologian, and every thing that feeds the pages of Dostovesky's novels and lends the tone to one or another of their chapters is combined here in a unique way with the newspaper page, the anecdote, the parody, the street scene, the more elements, knowing and believing that in the heat of his creative work the raw chunks of everyday reality, the sensations of cheap boulevard stories and the divinely inspired pages of holy writ will melt and fuse in a new substance and take on the profound stamp of his personal style and tone". [1]

"...يقوم دوستويفسكي بصهر ودمج العناصر المتعارضة. إنه يتحدى بقوة القانون الأساسي لنظرية الفن. وتنحصر مهمته في تذليل أعظم عقبة تعترض طريق الفنان: خلق كيان فني موحد متكامل من مواد متنوعة ومتنافرة وغريبة عن بعضها بعمق. ولهذا نجد سفر أيوب، وإلهام القديس يوحنا، والأناجيل وكلمة سيمون اللاهوتية الجديد، وكل ما يغذي رواياته ويسبغ النغمة الخاصة على هذا الجزء أو ذاك من أعماله، نجدها تندمج بصورة فريدة هنا مع الجريدة والنكتة والمحاكاة الساخرة *parody*، والمشاهدة السوقية المبتذلة، والمبالغة الفنية أو حتى الأهجية. إنه يرمي بجرأة في بودقاته (أوعيته ومظروفاته) كل العناصر الجديدة عارفا وواثقا من أن المنابع الخام للواقع الفج ومفاجآت القصص السوقية والصفحات الملهمة للكتب المقدسة كل ذلك سينصهر في حمأة عمله الإبداعي ويندمج في مركب جديد يحمل الطابع العميق لنغمته وأسلوبه الشخصيين". [2]

الدمج/الدمغ بين الأنا والآخر أو بين المؤلف/الذات والمتلقي/القارئ

1- Problems of Dostoevsky's Poetics: p. 11. by Mikhal Bakhtin, Edited and Translated by Caryl Emerson, Introduction by Wayne C. Booth, Published by Manchester University Press, 1984.

2- شعرية دستويفسكي لميخائيل باختين: 22. ترجمة: الدكتور جميل نصيف التكريتي، مراجعة: الدكتورة حياة شرارة. المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر (الدار البيضاء)، بغداد. الطبعة الأولى 1986.

استولت نظرة تذويب الفوارق بين الأنا والآخر على حقل فلسفته الكامل. وقد يشهد لذلك كلامه التالي:

"The self, then, may be conceived as a multiple phenomenon of essentially three elements: a centre (I-for-itself), a not-centre (the-not-I-in-me), and the relation between them (Holquest 1990, 29)".[1]

ف "الأنا" إذن، ربما يُعتبر ك مظهر مشترك (وحدة مضروبة الشكل) لثلاثة أبنية أساسية: أ- المركز ***(I-for-itself)***، ب - عدم المركز/الوسط ***(the-not-I-in-me)***، جـ - العلاقة بينهما (هولو 1990، 29).

لم يستخدم باختين مصطلحَ "التناص" ومعادلاته، وإنما استخدم كلمة "تفاعلية سياقية أو سيميائية أو اجتماعية – لفظية"، [2] وهذه الاستخدامات صارت مِدعاة لاستجابة ذكية حتى تشكلت في الأخير بوضعية "التفاعلية الاجتماعية – اللفظية" تأخذ بشكل أو بآخر وضعية "التناص" عند كريستيفا جوليا. [3]

الممارسات التناصية بعد ولادة مصطلح "التناص"

السميائية البنيوية

جوليا كريستيفا *Julia Kristeva*

ظهر مصطلح "التناص أو البينصية ***Intertextuality***" على أيدي جوليا كريستيفا من خلال عمليتها السميائية في كتاباتها المتنوعة للمرة الأولى التي كتبت بين سنة ***1966***، وسنة ***1967*** وأعيد نشرها في كتابيها "سيميوتيك" و"نص الرواية"، ومن مقالاتها التي نالت شهرة قصوى في تناول قضايا "التناصية" اثنتان، هما: *"Word, Dialogue and Novel"* و*"The Bounded Text"*. كتبت جوليا هذين المقالين حينما جاءت إلى باريس من مسقط رأسها بُلغاريا ***Bulgaria***.

تدرس منهجيةُ "السميائية" النصَّ ك نص متداخل مع غيره بإحالته على النص العام أي نص جماعي تاريخي وثقافي عبر سمة "الإنتاجية النصية ***textual productivity***" و"الأيديولوجيم النصي *textual Ideologeme*":

"In this perspective, the *text* is defined as a trans-linguistic apparatus that redistributes the order of language by relating communicative speech, which aims to inform directly, to different kinds of anterior or synchronic utterances. The text is therefore a *productivity*, and this means: first, that its relationship to the language in which it is situated is redistributive (distructive-constructive), and hence can be better approached through logical categories rather than linguistic ones; and second, that it is a permutation of texts,

(1) Intertextuality: Origins and Development of The Concept: p. 272.

(2) هذا المصطلح من مصطلحات الفلسفة الماركسية في اللغة التي تلائم مصطلح "التناص" في معنوياته، واستخدمت فى هذه الأنساق مصطلحات أخرى مثل "تفاعلية السياقات"، و"تفاعلية سيمائية" و"تفاعلية اجتماعية-لفظية"... فباختين وإن لم يستخدم مصطلح "التناص" ولكنه استعمل هذه المصطلحات في شتى السياقات للتدليل على الفكرة التي دَرَسَتْ "التناص" فيما بعد.

(3) التناصية بحث في انبثاق حقل مفهمومي وانتشاره: 67. لـ مارك أنجينو ضمن مقالات "آفاق التناصية" المفهوم والمنظور.

and intertextuality: in the space of a given text, several utterances, taken from other texts, intersect and neutralize one another". [1]

"من هذا المنظور، نحدد النص كجهاز عبر لساني (لغوي) يعيد توزيع نظام اللسان عن طريق الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه. فالنص إذاً إنتاجية، وهو ما يعني:

أ. أن علاقته باللسان (اللغة) الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع (صادمة/هدامة بناءة)، ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية أكثر من تناوله عبر المقولات اللسانية الخالصة.

ب. إنه ترحال (تحوير) للنصوص الأخر وتداخل نصي (أي التناص)، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة (مأخوذة) من نصوص أخرى". [2]

تستخلص جوليا كريستيفا مفهوم "التناص/البينصية" من خلال دراستها للإنتاجية الباعثة للتوالد النصي والمؤدية إلى إعادة صُنْعِ ما يحتمله النص، "وتستخرج من مفهوم الإنتاجية تمفصلا ثنائيا أساسيا: "النص الظواهري ***pheno-text***" و"النص التكويني ***geno-text***". [3]

إذ تقصد بالمصطلح الأول مستوى القول الملموس، وبالتالي جميع ما يحدث تحت هذه البنية الظاهرية. عندئذ يصبح النص نقطة الالتقاء ليس فقط بين منتجه ومتلقيه، بل وأيضا بينه وبين النصوص المتعددة التي سبقته أو القريبة منه والتي تربطها به علاقات غير متوقعة ولكن فعلية". [4]

كذلك عرضت ذاك المفهوم التناصي عبر مفهوم "النص" قائلة:

"والنص هو قبل كل شيء نص غريب ونص غرابة وآخر ومخالف للسان الخاص وللمبدء الطبيعي وهو غير قابل للقراءة ومتميز ولا علاقة له بالمحتمل... النص أيضا حركة إعادة تنظيم، إنه مرور محموم ينتج عبر الهدم، فآلة لويز تشكل الصورة المثلى لهذه الوظيفة، إذ أن

1- Desire In Language: p. 36. A Semiotic Approach to Literature and Art, (The Bounded Text). by Julia Kristeva, Edited by Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York 1980.

2- علم النص: 21. لـ جوليا كريسطيفا/كريستيفا، ترجمة لـ فريد الزاهي ومراجعة لـ عبد الجليل ناظم. دار توبقال للنشر، عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار، بلفدير، الدرا البيضاء 05- المغرب. الطبعة الثانية 1997.

Intertextuality An Introduction: p. 148. by Elaine Martin. The Comparatist, Volume 35, May 2011, pp. 148-151. (Article) Published by The University of North Carolina Press. For additional informational about this article: http://muse.jhu.edu/journals/com/summary/v035/35.martin01.html

3- والنص الجيني/التوليدي/التكويني يتخذ له الوجودَ من المراحل الأولى، ويمكن أن ينظر إليه كأساس للغة الكامنة. أما النص الفيني/الظواهري فيصف علمَ اللغة من حيث الأداء والكفاءة. إنه بنية يمكن توليدها (من منظور النحو التوليدي)، وهي تخضع لمعايير المحادثة، ويفترض موضوعا للملفوظ والمرسل إليه. ينظر:

Revolution in Poetic Language: p. 87. by Julia Kristeva, Translated by Margaret Waller with and introduction by Leon S. Roudiez, Clumbia University Press New York, 1984). (Genotext and Phenotext).

4- النقد الأدبي: 129. لـ برونل/ د. ماديلينا/ و.د. كوتي/ ج.م. جليكسون. ترجمة: د. هدى مصطفى. آفاق الترجمة، الهيئة العامة لقصور الثقافة. الطبعة الثانية 1997.

هذا الاختراع نابع أولا من الكتب التي قرأتها لويز. إنها بهذا المعنى هجرة للنصوص. وفيما بعد يكمن عملها في إعادة صنع ما قامت به سابقا". [1]

فالنص يعني "تقليب النصوص وترتيبها ***permutation of texts***" في الفضاء والفراغ، يتحقق فيه من تبادل وتلاقح وتداخل لملء الفراغات الفضائية/النصية من خلال إعمال عملية الهجرة النصية.

يشير "العمل التناصي/البينصي" إلى هويته المألوفة في توظيف عملية الاقتطاع والتحويل والتسريب والتحول والتسرب، ولا هذه العناصر إلا في تركيبةٍ تتكون من مونيم ومورفيم وفونيم، وهي ما تسمى بـ "أيديولوجيم *Ideologeme*"، [2] أخذت كريستيفا هذا المصطلح من ميدفيديف *Medvedev*.

ثمة تُفَسِّر جوليا الأيديولوجيم قائلةً: هو عينة تركيبية، تجمع لتنظيم نصيٍّ معلوم مع المؤديات التي يستوعبها أو يحيل إليها. وبناء على هذا التعريف للأيديولوجيم، تعبر كريستيفا "التناص/البينصية" بـ نقل المؤديات الداخلية أو المتزامنة والتقاءها في حضن النص. فمصطلح "التناص/البينصية" قد استوى على الساحات النقدية في أضواء الأيديولوجيمات. وبذا يكون **"التناص" هو التقاطع داخل نص لتعبير مأخوذ من نصوص أخرى، أي أنه عملية نقل لتعبيرات سابقة أو متزامن أو زمنية، فهو اقتطاع وتحويل** بحرف كريستيفا.

تؤكد كتابات جوليا الرئيسة عن الإنتاج النصي أن التداخل (السوسيو - لفظي) يعني في الواقع عملية "التناص". [3] وخلق الجو الجماعي والنفسي اللذين يغيّران من طبيعةِ عرضٍ وتلقِّيْ عناصر "النص"، والملفوظ النصي لا ينشأ من فراغ بل يكون نتيجة الترسيب أو الإزاحة لحلوله بين عالَم النصوص، ثمة تتحقق سمة "النصية" من تماهي الأصول/النصوص الأولى في النص الحاضر التي تجعل "التناص" خطوة لتحديد وضعية "أيديولوجيم".

فالتناص/البينصية يركز على "الإنتاجية النصية" التي تتحقق في عينات تركيبية أيديولوجيمية تُحَقِّقُ وَظِيْفَتَها في صورة عملٍ نصيٍّ (دلائلية)، وتسمى هذه العملية النصية الإجرائية بـ "التناص/البينصية" لجذبها تلك التفاعلات من حلْقات الآثار المتوافقة والمحاور المتعاقبة، وسلسلة من الانفعالات المتتابعة والتحولات المتتالية نتيجةَ الحوار الواقع بين عدة نصوص أخر لا يدركها إلا القارئ النموذجي الأمثل/القارئ المطلع/القارئ الكفء/القارئ الخارق.

> "The ideologeme is the intersection of a given textual arrangement (a semiotic practice) with the utterances (sequences) that it either assimilates into its own space or to which it refers in the space of exterior texts (semiotic practices). The ideologeme is that

1- علم النص: 64-65.

2- هي أصغر وحدة عقائدية ذات معنى. وُضِعَ هذا المصطلحُ قياسا على مصطلحات علوم اللغة، مثل الفونيم الذي يعني أصغر وحدة ذات دلالة مفهومة في لغة ما. ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي: 42.

3- في أصول الخطاب النقدي الجديد: 103-195. لـ تودوروف، ترجمة لـ د. أحمد المديني.

intertextual function read as "materialized" at the different structural levels of each text, and which stretches along the entire length of its trajectory, giving it its historical and social coordinates.... The concept of text as ideologeme determines the very procedure of a semiotics that, by studying the text as intertextuality, considers it as such within (the text of) society and history. The ideologme of a text is the focus where knowing rationality grasps the transformation of *utterances* (to which the text is irreducible) into a totality (the text) as well as the insertions of this totality into the historical and social text". [1]

الأيديولوجيم هو تقاطع نظام نصي معين (ممارسة سميائية معينة) مع الملفوظات (المقاطع) التي سيق عبرها في فضائه، أو التي يحيل إليها في فضاء النصوص (الممارسات السميائية) الخارجية. فالأيديولوجيم يعني وظيفة التداخل النصي التي يمكن قراءتها "ماديا" على مختلف مستويات بناء كل نص، والتي تمتد على طول مساره مانحة إياه معطياته التاريخية والاجتماعية.

إن مفهوم النص كأيديولوجيم يحدد منهجية السميائيات عبر دراسة النص ك تداخل نصي، حيث تأخذ (تلك المنهجية دراسة) ذاك النص بعين الاعتبار داخل نص المجتمع والتاريخ. إن أيديولوجيم نصٍّ ما هو البؤرة (والتمركز ونقطة التلاقي) التي تستوعب (وتحوز) داخلها العقلانية العارفة تحوُّلَ الملفوظات (التي لا يمكن اختزال النص فيها) في كلية (النص) وكذلك باندماج تلك الوحدة الجامعة (النصية) في النص التاريخي والاجتماعي.

وبذلك يتم المعطَى الإنتاجي من حيث أنه يحتضن مداخلات نصية أخرى في تكوين وجوده وإعطاء الوجود لكيانه. وتحدُث هذه العملية عند جوليا عبر وحدات سميائية.

منذ أن انتشرت أوجه التشابه والتلاحم بين فلسفات نصية متضاربة حينا ومتخالفة حينا آخر أخذت تلك الفلسفات تتشكل حول مفهوم أليف لدى كثير من النقاد وهو "نصية النص". طفقت نصية "النص" تتناول تجاذُبَ النصوصِ وتلاشيها وانصهارها وذوبانها عبر صلات متداخلة ومتشابكة بين النصوص، وبذلك صارت السميائية تستطلع سمات "تناصص النصوص" من ثنائية طرفي النص: القديم والجديد وسمتها جوليا بـ "التناص/البينصية". إنها ضبطت أسس هذه النظرية المعاصرة في أضواء دراسات لغوية لسوسور وأعمال باختين التي تمثل دعائم أساسية لها.

"Kristeva developed the notion of intertextuality as a synthesis of what she found useful in the already influential structuralist linguistics of Ferdinand de Saussure and the relatively unknown (to Western Europe) literary theory of Mikael Bakhtin". [2]

طورت كريستيفا فكرة *"Intertextuality"* ك خلاصة (تأليف وتقنين وتنظير)، ما وجدته من المفيد في الدراسات اللسانية البنيوية المؤثرة عند فرديناند دي سوسور و(ما وجدته من المفيد) في النظرية الأدبية غير المعروفة نسبيا في (أوربا الغربية) لميخائيل باختين.

فالسياقات المقامية المتعددة الأصوات والأصداء تشكِّل كينونةَ "التناص" وتجعله نتيجةَ مسكوكاتٍ وعملاتٍ جديدةٍ تمت صياغتُها من مسكوكاتٍ وعملاتٍ قديمةٍ.

1- Desire in Language: pp: 36-37. (The Bounded Text).

2- Against Intertextuality: Philosophy and Literature: p. 228.

من "النص" إلى "التناص"

يتكون "التناص" من "الممارسات النصية" التي تتلخص في تواصل عناصر التركيب والتأليف والتكوين النصي، قرأت جوليا "التناص" بوساطة النص، فجعلتْه فاتحةَ ترابطاتٍ تكرِّس أحاديةَ الجانب بين جميع التحولات النصية، إذ قالت: "نعرف النص بأنه جهاز نقل لساني يعيد توزيع نظام اللغة واضعا الحديث التواصلي، ونقصد المعلومات المباشرة، في علاقة مع ملفوظات مختلفة سابقة أو متزامنة". [1]

هذا التعريف يشمل في ضمنه نظريات رئيسة أخرى نحو ممارسات دلالية، خلقة النص، تخلق النص، والتناص.

يتمركز "النص" عند جوليا حول اللّاَنهائية واللّاَحدودية في ذاته ويحتاج في كيانه المحوري إلى نصوص أخرى، إنها تمثّل أجزاءاً تنسِّقه فتشكِّله. هذا التحويل والتحوير جعل "النص" ذات دلالات عائمة لانهائية.

يكون "النص" نتيجةَ نصوص ماضية فلا يتخلق النص من ذاته بل يتم بناؤه من عناصر سياقية وثقافية وتاريخية واجتماعية. ومن ثم يتحقق معنى التعالق والتزامن والتبادل والتلاقي بين طرفي النص السابق واللاحق في صورة نص حاضر/تعبير جديد. وبذلك بات التعبير الجديد/الإدماج النصي نتيجةَ توالد نصين ماض وحاضر، ينفي النص الجديد فكرةَ مركزيةِ النص وانغلاقَه على ذاته باعتباره بنية مكتفية بذاتها، لأن النص الحاضر يتحقق في فراغ تلتقي فيه علاقات قديمة وجديدة، ماضية وحاضرة، مأخوذة من شظايا النص لتوليد نص متكامل... يكمن هذا الأمر في تمازج العلاقة الثنائية (النصية) بالعناصر التالية: السياق والثقافة والتاريخ، مع كونها محملة بدلالات معاصرة ومستحضرة بصورة تعبر عن الواقع.

يكون كلُّ نص مزيجَ نصوصٍ أخرَ حيث يكون "النص" آخذا باعتبار ومأخوذا بمقتطفات أخر باعتبار آخر.

يرتبط "التناص" بـ "الفضاء النصي" وهو يعني إحالة المدلول الشعري على مدلولات خطابية مغايرة تتحقق في فضاء نصي "بشكل يمكن معه قراءة خطابات عديدة داخل القول الشعري. هكذا يتم خلق فضاء نصي متعدد حول المدلول الشعري تكون عناصره قابلة للتطبيق في النص الشعري الملموس. هذا الفضاء النصي سنسميه فضاء متداخلا نصيا". [2]

انبرت جوليا تقول إن معاني النصوص لا تأتي إلا من خلال العلاقات بينها وبين نصوص أخرى، وهذه العلاقات تعود في ذاتها إلى صلات القرب أو البعد بين النصين فأكثر ما تجعل أطراف النص متشابكة الأطراف ومتمازجة الجوانب، ومنه تتحقق الاستمرارية السائرة نحو اللانهائية والتقويضية.

1- علم النص: 22. (النص المغلق).

2- علم النص: 78.

أعلن "بارث" موت المؤلف وجعله سببا لولادة القارئ ما يعني التراكم الكمي للمدلولات التي يعيها القارئ باستحضاره النصوص الماضية والشفرات السابقة.

وها هي نفس الفكرة التي عُنِيَتْ بـ "انتفاء القصدية"، إنها تعني عدم الأصالة والجدة، وتمثل ذروة فكرة النقاد الجدد (إليوت ومدرسته)، وقد شاع استخدام "خرافة القصدية" قبل ظهور البنيوية ببضع سنوات وقبل ظهور التفكيك بسنوات أكثر. فنفي القصدية يتسق مع فكر النقد الجديد المنادي بتحليل النص بعيدا عن كل من الشاعر والمتلقي أي بعيدا عن قصدية الشاعر وعن أهواء المتلقي وقيمها وميولها المسبقة. فقصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له، وفي ذاك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد. فلا يوجد أي نص ثابت يمكن الرجوع إليه لتفتيت المركزية وعدم تأكدها.

هذه النظرات النقدية قد ثبت ضعفها لتطرف أصولها الكبرى بل ومصطلحاتها الشائعة (موت المؤلف، انفتاح، انغلاق، إعادة بناء النص...) إذ إن فيها إهداراً لقيمة الملكات في الإبداع، وإهمالاً للمواهب العبقرية في الابتكار، وإقحامًا للأدب أو الآداب.

ترى جوليا أن النص ومعناه الظاهر يصير مِلْكاً للقارئ، حينما يكتب الكاتب رقعة تنتقل قوة هذا الكاتب وفعاليته التي تكون في ذاته إلى القارئ والمتلقي، فيحسبه من امتلاكه ويتصرف فيه كما يشاء ويفهم النص كما يحلو له، لأن أفق التوقعات التي يجئ به القارئ إلى النص هو أُفُقٌ مُتَغَيِّرٌ تَغَيُّرَ الزمنِ والتاريخِ، وتَغَيُّرَ قيمِ جماعةِ التفسير الذي ينتمي إليها ذاك القارئ. أما العوامل التي تشكِّل ذاك الأُفُقَ فهي تفتح آفاقَ قراءاتٍ ذات مدلولات حرة، وهذا من أجل معرفته بالأدب أي النصوص التي سبقت النص الحالي. واتضح من ذلك أنه أحد جوانب "التناص أو البينصية"، "ونضيف هنا أن البينصية أو التناص تبدأ عند القارئ أثناء عملية التلقي. صحيح أن النص هو التجسيد الحي لهذا التناص، لكن التناص كالمؤلف تماما لا يكتسب وجوده إلا مع وعي المتلقي به". [1]

إذا ظل المركز الثابت الخارجي يغيب وهو ذات إله/العقل/الإنسان/ذات الكاتب، الذي يحال إليه النص، يكون البديل *subtitute* عندئذ هو اللعب الحر للمدلولات داخل نسق لغوي مغلق. والانغلاق يعنى ما يترتب على اختفاء أو مراوغة المدلولات للدوال، والذي يجعل الدوال تشير إلى مدلولات عائمة متحركة دون مثبتات مما يحولها في نهاية الأمر إلى دوال لمدلولات أخرى إلى ما لا نهاية. وهذا مقصد دريدا في قوله إننا لا نستطيع شرعيا الخروج من النص حيث لا يوجد شئ خارجه في ظل هذا النسق المغلق. ما تستطيع اللغة هو الإشارة إلى خارج النص وهو لغة النصوص الأخرى... وعُرِفَ ذلك عنده بـ لمحة تناصية كثيفة في دراساته.

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 342.

ماذا قصدت جوليا بـ "التناص"؟

نال "التناص/البينصية" أهمية قصوى في بواكير كتابات جوليا وجهودها النصية التي دارت حول نتاج انصهار البذور البدائية التاريخية والثقافية كحضور واع أو غير واع في حضن النصوص الحاضرة، ومن ثَمَّ صارت "الإنتاجية" مركز تشكيل مفهوم "التناص". ثم تشكَّل المصطلح وتكامل في صورة مفهوم يعتبر كـ حَبَّةٍ أُوْلى وبذرة أساسية في دراسة تحليل النص وتصنيفه وتأليفه من تقاطعات نصية وشظايا لغوية وشفرات لفظية ومضمونية، فـ "الإنتاجية" تعني عمليةَ استعادةٍ لمجموعات من النصوص القديمة، تارة في شكل جلي وتارة في شكل خفي. تشرح جوليا تلك العملية النصية قائلة:

"Any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another. The notion of intertextuality replaces that of intersubjectivity, and poetic language is read as at least double". [1]

كل نص يصاغ (يكوَّن ويُصنَع) مثل فسيفساء (مركَّبٌ من عناصر مختلفة) من الاقتباسات (السابقة، النصوص السابقة)، فكل نص (لا يعنى إلا أنه) امتصاص (تحول/مستعار) من (النص) الآخر. فـ نظرية/تصور "*Intertextuality*" يكون بديلا لـ (نظرية/تصور) "*Intersubjectivity*" نظرية الذاتية الجماعية/روابط الذات (بين – الذاتية) ولغة الشعر تُقْرَأُ (أي: تُنطَق وتفسَّر) على الأقل مرتين (تفهم أكثر من معنى عند قراءة هذه اللغة الشعرية).

إذا كانت "جوليا" هي مبتكرة المصطلح: "التناص" أو "البينصية"، وإذا كان كلامها هو الأقوى صدىً في دراسات اللاحقين بها، فلا مجال لقبول كلام د/تمام حسان بوجود مفهوميه للتناص... حيث يقول عنهما:

"علاقة تقوم بين أجزاء النص بعضها وبعض، كما تقوم بين النص والنص: كعلاقة المسودة بالتبييض، وعلاقة المتن بالشرح، وعلاقة الغامض بما يوضحه، وعلاقة المحتمل بما يحدد معناه، وهذه العبارة الأخيرة هي المقصودة بعبارة: القرآن يفسر بعضه بعضا". [2]

ففيه ما يوجب البحثَ والنظرَ والتقييمَ، وخاصة من أجل تسرُّبِ كثيرٍ من السموم الفكرية التنصيرية التي تبدأ بمثل هذه الأفكار "المغلفة" ثم تنكشف حقائقها وقت استحالة علاجها... فإيضاح المبهم، وتفصيل المجمل كما رأى الدكتور تمام حسان أنهما من أشكال "التناص" ليس موقفا دقيقا، لأن "التناص" لدى علمائه ليس له مجال داخل النص الواحد، بل جملة ما قيل ويقال: إنه يبحث فيما بين النصوص من تعالق، وتداخل، وتشارب عن طريق تعاقب وتزامن ... كل نص ينبع من هذا الاحتكاك الثنائي.

بَدا مما سبق أن **التناص يعنى نسيجا من الاقتباسات الممزوجة بثقافات عديدة وعلاقات عريضة** خصوصاً من إطار نظرية الذاتية الجماعية، وهي نظرية أدبية حديثة ترى أن رؤية القارئ للنص تعتمد على استيعابه له في ذاته من خلال تلك القوى المشتركة، مما يعني أن للقارئ دورا إيجابيا كبيرا في "التعامل" مع

1- Against Intertextuality: Philosophy and Literature: p. 228. and Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art: p. 66.

2- نحو النص بين الأصالة والحداثة: 95.

النص... ونِعْمَ إن تمت دراسة "النص" في سياق موقف السيسرو عن الخطيب البارز أن يكون على علم تام بما يدور في عالمه كيلا يتخبط في نسيج نص خطبته بين يدي الشعب، ويصلح إتمام حاجاته بمختلف أحجامها.

"وعلى هذا **يصبح عمل "التناص" عبارة عن علاقة "اقتطاع وتحويل"، ف "الاقتطاع" يعنى اعتماد النص الجديد على نصوص أخرى سابقة**، واستخدامها في بنيته وفق قوانين وآليات خاصة. أما "التحويل" فهو توظيف النصوص السابقة وجعلها مزيجا متفاعلا لتوليد دلالات جديدة منها". [1]

رأت كريستيفا أن النص لا يوصف بأنه جديد غير مسبوق إذا صدر عن قلم صاحبه، إنه عبارة عن خلاصة نصوص سابقة وامتصاص وتحوُّل من نصوص متقدمة، وهذا يعنى رفضَ ملكات الإبداع ومواهب الابتكار على الإطلاق وإنكارَ امتلاك الكاتب/المؤلف لما يكتبه/يصوغه، فالكاتب لا يأتي بجديد بل إن هناك أكثر من لغة تخص الناطقين بها، وههنا في الأدب أشخاص وأحوال ونظريات وأسس وأعمال وقصص وحكايات وشتى الألوان منه التي يقوم بتقييم الأدب وإنهاضه، فإن جميعها وسائر دونها تبني "النص" ما يعني أنه "فُسَيْفَسَاءٌ من الاقتباسات الشعورية والمقتطفات اللاشعورية"، هذه النتيجة لا تظهر من خلال إطار اللغة وشظية الأدب فحسب بل تحتاج في إفراز البنية وتطوير المعنى إلى ما يلوذ به المجتمع والثقافة ومنه يصير "النص" مجموعة لغة ثقافية وجماعية وفكر ونص ثقافي وجماعي، فتنسج هذه الشظايا بنيةَ "النص". وسمت كريستيفا هذه الإحالات النصية بـ النص الكلي (الثقافي/التاريخي) بما أن النصَّ المنتَج لا يكون إلا نتاجَ نصٍّ متشابكٍ يتوالد عبر نسيجِ نصٍّ كليٍّ.

يصل "النص" إلى ذاته من خلال وسائل الممارسة التوليدية التي تتحقق عبر مقاربات ومباعدات نصية مستمدة من آداب وشعوب وثقافات أخر، فاللغة باعتبارها وسيلةَ توحيدٍ بين هذه الوحدات الجماعية والبيئية يمارسها الكاتب باستمداد المعنى واستخراجه من خلال أضواء تثقفه ومهارته ومطالع تجربته، فيختار صاحب "النص" كلمات يراها مناسبة للمعنى فيرتبها وينظمها وينسقها حيث تصير قابلة لأداء المعنى من خلال ملامحه مع مجموعة أنشطة القائل وفعالياته (المتكلم). وهنا أذكر ما قاله مالينوفسكي إن اللغة "أسلوب عمل *a mode of action*" وليست "توثيق فكر *countersign of thought*" و"مجرد عرض للمعلومات *a mirror of reflected thought*". [2]

1- صوت التراث والهوية (دراسة في التناص الشعبي في شعر توفيق زياد): 103.

2- Semantics: p. 51. by F. R. Palmer, Second Edition Cambridge University Press.

ما يهمني ههنا هو إدراك سمات ترابطات التحول والتحويل والتغير والتغيير والاقتباس باعتباره آخذا ومأخوذا والتشرب والترسب والإزالة الكلية والمتوازية والجزئية وهكذا، بين النص والنصوص الأخر. إذاً، فالنص لا يكون وحدة حرة حتى إنه يتم دون المضغ والنضج والاتصال بين الشفرات اللغوية.

ترى جوليا كريستيفا أن ثمة علاقات مضمونية وثقافية واجتماعية تضبط النصوص بعضها ببعض عبر علاقة جذرية تبلور عن الانسجام وتكشف عن مطالب الائتلاف ومقاصد الاتفاق بين النصين الحاضر والغائب، وتتسع دوائر النص الجديد إلى أبعد نصوص ماضية، فهي تكون وثائقَ نصوصٍ حاضرةٍ، وتحيط بها من كل الأطراف، كل نص هو فسيفساء من اقتباسات لفظية ومضمونية باعتبارها نتاج صلات تعالق النصوص وتلاحمها مما يتم به تصوير "النص".

ثم ترى أن النصين/النصوص تتوازى فيما بينها بالنفي الكلي أو النفي المتوازي أو النفي الجزئي، فتحدث فيها تحولات متتابعة يتم خلقها عبر الامتصاص والهدم داخل التداخل النصي، فسمتها بـ "الترابطات المتناظره" لكونها موزعة على طرفي نظام نصي يحتوي على عدد من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه، هذه العملية تتحقق عبر تداخله في فضاء نص معين تجتمع فيها ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخر.

تعتقد جوليا كريستيفا أن المصنف/المؤلف لا يخلق أي نص من عنده بل يختارها من نصوص كلية/نصوص ثقافية أخرى، ومن ثم صار المؤلف عند بارث ودريدا مجرد كاتب، لا تبقى صياغته ملكا له، وعند كريستيفا كذلك وإن لم تر موت المؤلف مثليهما:

> “Texts are made up of what is at times styled ‘the cultural (or social) text’, all different discourses, ways of speaking and saying, institutionally sanctioned structures and systems which make up what we call culture. In this sense, the text is not an individual, isolated object but, rather, a compilation of cultural textuality. Individual text and the cultural text are made from the same textual material and cannot be separated from each other”. [1]

> تتألف النصوص مما يسمى بـ "النص الثقافي (أو الاجتماعي)", جميع الخطابات المختلفة، طرق التحدث والقول، والأبنية والنظم التي تركِّب (تكوِّن) ما نسميه الثقافة. من هذه الناحية، لا يكون النص وحدة حرة، أو مفصولة عن غيره، ولكنه شيء يكوَّن من النصية (النصوصية/تداخل النصوص مع غيرها عبر الترسيب أو الإزاحة مثلا) الثقافية. فالنص الموحد (الحر أو المفصول عن غيره) والنص الثقافي يتم تجسيده من نفس المادية النصية، ولا يمكن انفصال بعضه عن بعض آخر.

كشفت جوليا كريستيفا هُوِيَّةَ "النص" بضمه إلى تداخل العلاقات الاجتماعية والثقافية المتزامنة، ومنه طفقت "البينصية" تعني التقاطعات المتنوعة والشظايا النصية المختلفة ضمن وجود "النص الحاضر"، فتتلخص فيه نظرا إلى أنه صَدىً للنصوص المتقدمة ومكوَّن من النظام الاجتماعي، عندما أخذ الآخرون يطلقون هذا المصطلح على مفاهيم أخر/مصطلحات أخر متقاربة له من "الاقتباس" أو "المرجعية والإحالة" أو "التضمين"

1- Intertextuality: p. 35.

وغيرها، وبدأ يتوسع مفهومه لدى ناظريه إليه، تراجعت جوليا عن مصطلحها التناصي، واستخدمت مصطلحا بديلا له، وهو "*Transposition* النقل/التنقيل".

مادام "التناص" عند جوليا لا يعني ما عني به الآخرون، فإن أيديولوجيته تستخلص نتاج علاقات اجتماعية ملموسة تقوم بين النصوص القديمة (الماضية) والحديثة (الحاضرة). تشير هذه العلاقات إلى أن النص الحاضر ينتجه النص الغائب للتخالف أو التماثل بينهما نسبيا.

تراجُعُ جوليا كريستيفا من "التناص" إلى "النقل/التنقيل"

لم تستقر جوليا كريستيفا على نظريتها "البينصية"، بل تحولت اهتماماتها إلى تاريخانية الخطاب الجماعي في تشكيل متسلسل وهو "التنقيل/النقلية"، ولم يحدث ذلك إلا بعد ملاحظتها بعض الاستعمالات الخاطئة للتناص من التأثر والتأثير والبحث عن المصدرية والمرجعية ووجود النص وحضوره الفعلي داخل النص... حينئذ أوجدت أسلوبا حكيما للرد على سوء فهم المصطلح، وتخلت عن مصطلح "التناص" ذاته وأحلت محلها مصطلح "التحويل/التنقلية/المناقلة *Transposition*". [1]

فما أُعْجِبَتْ جوليا كريستيفا بالاستخدام المبتذل للتناص، فهجرته وغيَّرَتْه بالمصطلح الملائم لغرضها موضحة أنها لا تعني إلا تقاطعَ تحويلات متفاعلة/متبادلة لوحدات منتسبة/منتمية لنصوص متعددة/مختلفة/متنوعة. فكأن هنا فضاء افتراضيٌّ مَّا في "المتناص" تتولد فيه تلك العلاقات والصلات المتبادلة للتناص.

يقول ليون س. روديه *Leon S. Roudiez* في مقدمة كتاب جوليا: "ثورة في اللغة الشعرية *Revolution in Poetic Language*": أن ربط التأثير بين المؤلِّفَيْنِ أو الكاتِبَيْنِ أو القائلَيْنِ أو البحث عن مصادر العمل الأدبي صار من المعاني التي لم ترتض كريستيفا بها بل رأت إطلاق "التناص" على هذه المعاني من قبيل الابتذال، ثم أكَّد ليون أن المقصود بـ "التناص" عندها: "تبادل مواقع نظم العلامات فيما بين النصوص".

> “The new signifying system (the passage from one sign system to another) may be produced with the same signifying material; in language for example, the passage may be made from narrative to text. Or it may be borrowed from different signifying materials: the transposition from a carnival scene to the written text, for instance”. [2]
>
> نظام الإشارة/الدلالة الجديد (الانتقال من نظام الإشارة إلى الآخر) يمكن أن يكون نتاج نفس المادة الدلالية: ففي اللغة مثلا قد يتم الانتقال من السرد إلى النص. أو قد يكون مأخوذا من المواد الدلالية المختلفة/المتنوعة: مثل التحول/التحويل من مشهد (صورة) الكرنفال إلى النص المكتوب.

1- Intertextuality: p. 52.

2- Revolution in Poetic Language: p. 59. (The Semiotic and the Symbolic).

وبهذا المعنى يمكن أن ينظر إلى النص (الرواية) باعتباره ترابطا معرفيا مكونا من محتويات الجمل المفردة (البنى الصغرى) والمركبات النصية (البنى الكبرى) التي تضعها الاستمرارية في عالَم "النص"، فتصل علاقات اتصال أو انفصال بينها. ولأجل ذلك قالت جوليا:

"In this connection we examined the formation of a specific signifying system - the novel - as the result of a redistribution of several different sign systems: carnival, courtly poetry, scholastic discourse". [1]

وفيما يتعلق به، قد درسنا تشكيل/تكوين نظام الدلالة المحدد – الرواية – باعتبارها نتاجَ إعادةِ توزيعِ عدة أنظمة مختلفة: (نحو) الكرنفال (الأدبي)، الشعر المدني، والخطاب (الحوار) المدرسي.

مما يعني أن الطاقة الأدبية لدى الكاتب ورغبته المستمرة في الإبداع تتوقف على وعيه للتراث الثقافي الذي يساهم في تشكيل البناء وتأثيره في تجديد النص عبر إطار معرفته لتاريخ ثقافي وأدبي طويل. فالكاتب/المؤلف يستفيد من عدة أنواع (شعر وحكاية) في نسج نصه. [2]

"The term inter-textuality denotes this transposition of one (or several) sign system(s) into another; but since this term has often been understood in the banal sense of "study of sources," we prefer the term *transposition* because it specifies that the passage from one signifying system to another demands a new articulation of the thetic - of enunciative and denotative positionality. If one grants that every signifying practice is a field of transpositions of various signifying systems (an inter-textuatlity), one then understands that its "place" of enunciation and its denoted "object" are never single, complete, and identical to themselves, but always plural, shattered, capable of being tabulated. In this way polysemy can also be seen as the result of a semiotic polyvalence - an adherence to different sign system". [3]

يشير مصطلح "التناص" إلى تحول/تحويل نظام واحد أو عدة أنظمة (علاماتية) إلى الآخر: ولكن منذ أن استُعْمِلَ هذا المصطلح في المعنى المبتذل (بمعنى) "دراسة المصادر/المراجع"، نفضِّل مصطلح "التحويل/التنقيل" لدلالته على أن الانتقال/النقل من نظام إشارة/دلالة إلى الآخر يتطلب صياغة جديدة لـ – أي للوضعية النطقية والدلالية. إن رأى أحد أن كل ممارسة دلالية هي مجال أنظمة دلالية للتنقيل/التحويل بمختلف الأشكال (النصية) ير الآخر (نتيجة لما سبق) أن موضع الملفوظ لـ (تلك الممارسة الدلالية) وكائنها الرمزي لا يكونان مفردين، كاملين، ومماثلين لذواتهما،ن ولكنهما (يقعان) بصيغة الجمع، مدمَّرَيْن/محطَّمَيْن، قابلا للجدولة (التعددية)، وبهذه الطريقة يمكن أن يلاحَظ تعددية المعنى كنتيجة التعددية السميائية – (وهي) خضوع (المواد اللغوية/العلامات/الدالات/المدلولات) لنظام الإشارة المختلف.

على أي حال تجتمع **لمسات "التناصية/البينصية"** في "أداة تحرير النص من ذاته من وجه وتقييده في ذاته من وجه آخر" في ضوء تناغمات اجتماعية متجانسة. ومنها تتولد إشارات تقليدية، وتلميحات متوارثة متصاعدة من جيل لآخر، ومنها يأتي دور المرجعية والإحالة والتأثر في إبرازها.

1- Revolution in Poetic Language: p. 59. (The Semiotic and the Symbolic).

2- نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: 74. لـ د. حسام أحمد فرج. تقديم: أ. د. سليمان العطار وأ. د. محمود فهمي حجازي. مكتبة الآداب. الطبعة الثانية 1430هـ-2009م.

3- Revolution in Poetic Language: pp. 59-60. (The Semiotic and the Symbolic).

ف الرواية باعتبارها نصا وحيدا تعني ممارسة سيميائية يمكن فيها قراءة مسارات مركبة لعدة ملفوظات. هذه النظرة إن نضعها في عين نصابها الأيديولوجيمي لندرك أن "الرواية" تتمركز حول ملفوظات قابلة للممارسات السميائية التي تدور في المعطيات التاريخية والاجتماعية. حاولت كريستيفا تحويل "السميائية ***semiotic***" إلى "عبر اللسانيات ***translinguistic***" احتذاء لباختين، وهو من وسائل التحليل التي تسمح دراسة عمل أدبي على المستويات الرسمية والاجتماعية.

استخدمت جوليا كريستيفا مصطلح باختين "الكلمة الأدبية ***literary word***" بمعنى "تقاطع السطوح النصية ***intertext of textual surfaces***" بدلا من "المعنى الثابت ***fixed meaning***" وعالجتها ك رمز حواري بين كتابات عديدة. ولا يقتصر "تقاطع السطوح النصية" لديها على دائرة ما بل إنه يكون مفتوحا لانهائيا حيث تتمحور نصوص عديدة حول "النص"، فكل نص في ذاته نص لانهائي، وسمت جوليا هذه العملية بـ الانزياحات المتناغمة ***agreement of deviations*** وشرحتها قائلة:

فلا يُدْرَس "النص" باعتباره نظاما مفصولا عن غيره بل إنه يُدْرَسُ كوثاق تاريخي أو اقتفاء أثر ثقافي لأنه عبارة عن فسيفساء/موزاييك من الاقتباسات حيث يتشرب وجوده من تحويلِ نصوصٍ ماضيةٍ ليشكِّل وجودَه، مادام النص كذلك فستكون في كل نصٍّ ممارسةٌ نصيةٌ، تبنيه ممارساتٌ نصيةٌ أخرى... إلى اللّانهاية، ثمة يأتي تفعيل إنتاجية النص في ملتقى تواصل نص بنصوص أخر حيث يكون النص مركزا لها، ولا تعني هذه المركزية أن "النص" هو مجرد وعاء تلقى فيه النصوص، بل تعني – وفق جسدية اللذة عند بارث – خصوصية التناسل وصلاحية الإخصاب عبر تفاعل النصين القديم والجديد نظرا إلى اكتشاف مواطن التشابه والاختلاف ومواضع درجات التحويل والامتصاص والاجترار في كل عنصر على حدة، وهذه العملية تخبر عن انزياح النص الثاني من الأول بدرجات متفاوتة.

> “Intertextuality, here, concerns a text’s emergence from the ‘social text’ but also its continued existence within society and history. A text’s structures and meanings are not specific to itself, and to emphasize this point Kristeva views the text, or at least each of its constituent parts, as an ideologeme… we must give up the notion that texts present a unified meaning and begin to view them as the combination and compilation of sections of the social text. As such, texts have no unity or unified meaning on their own, they are thoroughly connected to on-going cultural and social processes”. [1]

> ف التناص، هنا (في مساق حفظ النص (الألفاظ/التعبيرات) سمة المغايرة والمحايدة في دلالاته وفي إضاءاته اللغوية والدلالية)، يتعلق بظهور نص من خلال النص الجماعي، بل يتفاعل بوجوده المستمر داخل المجتمع والتاريخ. فبُنَى النص ومعانيه لا تكون محددة في ذاتها، ولتأكيد هذه النقطة، ترى كريستيفا أن النص أو على الأقل أي جزء من أجزائه الأساسية يتمثل الأيديولوجيمية. يجب علينا أن نتخلى عن (الفكرة القائلة) بأن النصوص تقدم معنى موحدا (دون المزج والاتصال بدوائر أخرى) و(يجب علينا أن) ننظر إلى مجموعة وحدات

1- Intertextuality: p 36. (Graham Allen). Desire In Language: p. 37. (The Bounded Text).

(شفرات) النص الثقافي والجماعي وائتلافه (وانصهاره بعضه ببعض). على هذا النحو، فالنصوص لا تكون لها وحدية مطلقة أو معان تستقل برأسها (دون أن تكون مرتبطة في إفراز دلالتها بالآخر)، إنها (المعاني) تكون مرتبطة بعمليات متواصلة ثقافية واجتماعية.

فالعمل النصى يعني اختراق الكلام بامتصاصه وتشرُّبه وتحوُّلِه بما يلغيه في حركة محمومة ليتجمد بدوره في انطباع جديد مشابه ولو كان مغايرا. سمَّت كريستيفا عمل النص المستمر والمستقل عن مؤلفه بـ "الدلائلية *significance*" [1] وهي تعني قدرةَ حقلٍ معيَّنٍ من اللغة على الإنتاج اللانهائي للمعاني. تدرس جوليا العلاقة/العلاقات النصية بين الملفوظات الشعرية أو الروائية، ومن ثَمَّ يدخل "الأدب" في إطار السياق الاجتماعي العام، ثُمَّ يتحوَّل ذاك السياق الاجتماعي إلى مجموعة نصوصٍ تتقاطع مع نصوص أخر، ثمة يتحقق إرجاع النص إلى مصادره الأولى التاريخية والثقافية والاجتماعية في الأضواء المعاصرة وألوانها على مستوى دلالات "النص الحاضن" و"النصوص المحتضنة" على السواء. فلا يمكن لأي كاتب أن يدعى صفاء كتابته من قطبي التأثر والتأثير اللذين يتم تحققهما عبر التزامن والتتابع والتداخل والتعالق بين النصوص القديمة والحديثة، فالكتابة المستساغة تنضبط بـ وحدة "التقاطع"، الذي يكمل بنوعيه: التقاطع المباشر والتقاطع غير المباشر.

فـ "التناص/البينصية" يعني تقاطع "النص" وعدمه لحدوثه من خلال "التأثر والتأثير" المباشر وغير المباشر في آن واحد. وينال إرجاعَ النص إلى أصله وفي الحين نفسه ينسى ماذا أصله، فكل نص يكون آخذا النصوص الجديدة ومأخوذا بالنصوص القديمة، فنظرا إلى طبيعة تقليبه بين السابق واللاحق يكون قديما وفي الوقت ذاته يُعَدُّ جديدا، لكن هذه العملية المتناصية لا تستطيع التمييز بين تلك الشظايا بأنها قديمة أو جديدة بل إنها تعني أن النص المعاصر/النصوص المعاصرة تتجدد، فتستحدث دلالاتها عبر التقاطع المباشر وغير المباشر/اليقيني وغير اليقيني.

احتذت جوليا كريستيفا في تأسيس تيار تناصي حذو دي سوسور في نطاق التحول والتطور النصي حيث يرتبط اللفظ في الخط الأفقي بكتابة الموضوع والمرسل إليه معا ويتجه في الخط الرأسي نحو المادة الأدبية السالفة والمتزامنة. وقصد ذلك باختين من صيغة "الحوارية" في الرواية باعتباره مصدر تعددية المعنى/المعنى المتعدد في النص. ثم تابعته كريستيفا بشأن تحليل قضيتي الحوارية والمنولوجية.

“horizontal axis (subject-addressee) and vertical axis (text-context) coincide, bringing to light an important fact: each word (text) is an intersection of word (texts) where at least one other word can be read. In Bakhtin’s work, these two axes, which he calls *dialogue* and *ambivalence*, [2] are not clearly distinguished. Yet, what appears as a lack of rigour is in

---

1- هنا يجب التمييز بين كلمة *Significance* وكلمة *Singnification* لأن الثانية تعني الدلالة أو المعنى المباشر، وهو ما يبحث عنه في علم الدلالة/السيمانتيك. أما الأولى فمعناها الإدلال أو التمعني، وهو ما يبحث عنه في فقه اللغة وغيره، أراد بارث بذلك عمل الفاعل (الكاتب، القارئ) داخل النص... ينظر: نظرية النص: 40-41. (رولان بارث)، ضمن آفاق التناصية المفهوم والمنظور.

2- تقول جوليا في تفسير مصطلح *ambivalence*:

fact an insight first introduced into literary theory by Bakhtin: any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another. The notion of *intertextuality* replaces that of intersubjectivity, and poetic language is read as at least *double*". [1]

المحور الأفقي (موضوع–مرسل) والمحور الرأسي/العمودي (نص–سياق) يصطحبان (متزامنين) في تسليط الضوء على حقيقة مهمة: كل كلمة (نص) هو تقاطع كلمة (نصوص) حيث يمكن قراءة كلمة أخرى على الأقل. ففي أعمال باختين، هذان المحوران اللذين سماهما بـ الحوار والتناقض (الازدواجية/التضارب/التعددية)، لم يتضحا بكل وضوح. فما يظهر حتى الآن من عدم الدقة، هو في الحقيقة فكرة تم التعارف عليها في النظرية الأدبية عند باختين: **كل نصٍّ هو تشكيل من قطعة موزاييك من الشواهد. وكل نصٍّ هو امتداد لنص آخر، أو تحويل عنه**. ويتبدل مفهوم "التناص" بـ (مصطلح) "بين الموضوعية (الفاعلية/بين الفاعلية)"، وتتم قراءة اللغة الشعرية على الأقل بـ "التعددية".

إنها وضعت لفظة "نص" وهو تقاطع الكلمات/النصوص بدلا من لفظة "كلمة" وهو نص/ملفوظ/كلام، وهذا الوضع ليس عشوائيا/تلقائيا، وكذلك ليس بمثابة وضع مرادف أو شيء من توسع/توسيع مفهوم محايد

"The term "ambivalence" implies the insertion of history (society) into a text and of this text into history; for the writer, they are one and the same. When he speaks of "two paths merging within the narrative," Bakhtin considers writing as a reading of the anterior literary corpus and the text as an absorption of and a reply to another text". He studies the polyphonic novel as an absorption of the carnival and the monological novel as a stifling of this literary structure, which he calls "Menippean" because of its dialogism. In this perspective, a text cannot be grasped through linguistics alone. Bakhtin postulates the necessity for what he calls a translinguistic science, which, developed on the basis of language's dialogism, would enable us to understand intertextual relationships; relationships that the nineteenth century labeled "social value" or literature's moral "message".

إن مصطلح "التناقض/الازدواجية/التضارب" يوحي إلى تداخل التاريخ (المجتمع) مع النص و(كذلك إلى تداخل) هذا النص مع التاريخ؛ وبالنسبة للكاتب، فإن كليهما واحد ونفس الشيء (ولا فرق بين عمليتي التداخل من جهة الوظيفة). عندما يتحدث عن "مساري الدمج داخل السرد (وضمن الرواية) "يُعِدُّ باختين تلك الكتابة مثل القراءة (المكثفة) من مجموعة متمركزة حول الأدب، و(يرى) النص بصفته امتصاصا (من نصوص أخر) وردا على نص آخر". يدرس باختين الرواية المكثفة/المجسدة بوصفها محوَّلا (ومشرَّبا ومأخوذا) من الكرنفالية و(يدرس) الرواية المونولوجية باعتبارها خانقة هذه البنية الأدبية التي سماها بـ "*Menippean*" لصفة الحوارية فيها. من هذا المنظور، لا يمكن أن يؤخذ النص من خلال علم اللغة وحدها. (نظرا إلى ذلك) فما يقترح باختين من ضرورة (دراسة) ما يسميه بـ علم عبر اللسانيات *translinguistic* الذي يتأسس على حوارية اللغة، يمكِّننا من فهم العلاقات النصية *intertextual*؛ العلاقات التي سماها القرن التاسع عشر "قيمة اجتماعية" أو رسالة الأدب "الأخلاقية". ينظر:

Desir in Langauge: pp. 68-69. (Word, Dialogue and Novel).

بدا لنا من هذا الكلام أن التناقض/التناقد يعني المشاركة التي ترتبط بجانبي النص سابقه ولاحقه، ومنه يأتي معنى التعددية في شفرة النص مما يحقق الغاية النصية أخيراً.

1 -Desire in Language: p. 66. (Word, Dialogue and Novel).

لنظرية باختين، بل إنه مبني على قاعدة "التناصية" التي قصدتها جوليا من "نصية ***textualization***" باختين.

"The dialogic word or utterance is double-voiced, heteroglot, and possesses a meaning (A) at the same moment that it possesses an alternative meaning or meanings (not-A)". [1]

الملفوظ الحواري يعني كلاما متغاير المعنيين (الصوتين: القديم والحديث)، مجموعة أصوات مغايرة ***heteroglot***، ويمتلك المعنى الأول ***(A)*** وفي نفس الساعة يمتلك المعنى البديل (الثانوي) أو المعاني الأخرى غير المعنى الأول (الأساسي) ***(not-A)***.

تجتمع الوظيفتان المتناوبتان "الانفصالية " و"اللا انفصالية " ليتم خلق مسار خطابي للرواية، وهنا انزياحات متناغمة كثيرة، تجلب الفكرة إلى إيقاع كلى مُمثِّلَةً في الوصف التقريظي في المسار الروائى والشاهد.

فالنص الأدبي – حسب وُجْهَتها فيما سبق – يكون أداة تحويل للنصوص السابقة أو المعاصرة، ودخول هذه النصوص إلى نص جديد ينتج عنه بالضرورة تحويل في دوالها ومدلولالتها، وبذلك يعود "النص" يتضمن طابعا مزدوجا مما يعني أنه يعود في تأطير شبحه وتجسيد شكله إلى إرجاعات تشير إلى وحدات داخل البنية وخارجها.

نظرا إلى منزع جوليا الماركسي والسميائي فضلا عن مفادها الآخر من أطوار أخر، فلا يحيل "التناص" إلى نصوص معينة أو بعض أنماطها المحددة بأي طريق من الطرائق، بل إنه يدرس علاقة النص الشعري بالنص الحاضر من خلال علاقات ترابطية بين مظهرين (الوصف التقريظي والشاهد) والتداخل النصي. [2]

راعت كريستيفا جوانب نظريتي ناقدين ألمعيين باختين ودي سوسور عند دراستها للتناص "ولذلك نظرت إلى النص الأدبي باعتباره أداة تحويل للنصوص السابقة أو المعاصرة، فدخول هذه النصوص إلى نص جديد ينتج عنه بالضرورة تحويل في دوالها ومدلولاتها وكأن النص يعيد قراءة النصوص التي دخلت في نطاقه ويقوم بتحويلها لفائدته الخاصة". [3]

الحداثة (ما بعد): تفكيك البنيوية

رولان بارث *Roland Barthes*

النص – جسدية النص

1- Intertextuality: p. 42.

2- الوصف التقريظي *laudative description* عند جوليا يعني ما ينبع من الخارج (المعرض البرجوازي) تلك التقريظات قد عرفت بـ الشعارات *blazons*، والشاهد *citation* يعني ما يصدر من النص المكتوب مثل اللغة اللاتينية والكتب الأخرى المقروءة مسبقا، فإنها تظهر عبر السرقات/الشواهد في نص الرواية بشكل مباشر أو غير مباشر. ينظر: علم النص: 36-38. وينظر:

Desire In Language: pp. 52-54. (The Bounded Text).

3- التناص وإنتاجية المعاني: 69. د حميد لحمداني. مجلة علامات فى النقد. ج 40، م 10، النادى الأدبى الثقافى بجدة، ربيع الآخر 1422هـ- يونيو 2001م.

تناول بارث أسساً (أبعاداً نصية) تشكِّل نظريةَ "النص" كمادة لغوية منسوجة من اقتباساتٍ وأصداءٍ ولغاتٍ ثقافيةٍ سابقةٍ ومعاصرةٍ، إنها تجسِّد مصطلحَ "التناص" باعتباره تبيعة "النص" لكونه نتاج تهجين شذرات ماضية وحاضرة فالحديث عن التناص أو البينصية لا يعني دراسة في البحث عن "المصادر" و"المؤثرات":

"The intertextual in which every text is held, it itself being the text-between of another text, is not to be confused with some origin of the text: to try to find 'sources', the 'influences' of a work, is to fall in with the myth of filiation; [1] the citations which go to make up a text are anonymous, untraceable, and yet *already read*: they are quotations without inverteds commas". [2]

"إن كل نص، حيث إنه هو نفسه بينص لنص آخر، جزء من التناص الذي لا يجب الخلط بينه وبين "أصول" النص: إن البحث عن "المصادر" و"المؤثرات" لعمل ما إشباع لأسطورة البنوة. إن المقتطفات التي يبنى منها النص مقتطفات مجهولة ولا يمكن استعادتها، ومع ذلك فهي مقتطفات جرت قراءتها بالفعل: إنها مقتطفات ليس لها علامات الاقتطاف". [3]

أو كما ترجم الدكتور مُحَمَّد خير البقاعي هذا النصَّ:

"إن التناصي *L'intertextuel* الذي يجد نفسه فيه كل نص ليس إلا تناصا لنص آخر لا يستطيع أن يختلط بأي أصل للنص: البحث عن "ينابيع" عمل ما أو "عما أثر فيه" هو استجابة لأسطورة النسب، فالاقتباسات التي يتكون منها نص ما مجهولة، عديمة السمة ومع ذلك فهي مقروءة من قبل: إنها اقتباسات بلا قوسين". [4]

فالنص في رؤية بارث يعني "السطح الظاهري للنتاج الأدبي، نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلا ثابتا ووحيدا ما استطاعت إلى ذلك سبيلا" [5] وتتجلى هذه الفكرة في وجهة نظره في كتابة الكاتب/المؤلف الذي يستمد لغة صياغته من مخزونه المعجمي حيث تكون هذه النصوص متضاعفة التعاقب على ذهنه بسبب تداخل ثقافاتٍ متعددةٍ، وتشابك علاقات متنوعة، وسمى بارث ذلك بـ المعجم المتباين العناصر للنصوص المتداخلة *heterogeneous dictionary of intertextuality* ومنه يصير "النص" جسما مدركا عنده.

فتأثر مفهوم "النص" البارثي بكثير من قفزات هائلة بنيوية، وصار النص في تلك المرحلة سمة مميزة للقارئ حيث يتفاعل معه بمساهمته في إنتاجه عن طريق الاقتباسات التقريظية والشواهد.

وسَّعَ بارث في فكرة جسدية "النص" من خلال كتابه "لذة النص " قائلا:

1- Intertextuality: p. 72. («myth of filiation» means the idea that meaning *comes from* and is metaphorically at least, the *property of* the individual authorial consciousness).

2- Image Music Text: (From Work to Text) p. 160. By Roland Barthes. Translated by Stephen Heath, Fontana Press London 1977.

3- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 204.

4- من العمل إلى النص De L' oeuvre au text: 18. ضمن «آفاق التناصية».

5- نظرية النص: 30. رولان بارث، ترجمة: الدكتور مُحَمَّد خير البقاعي، ضمن "آفاق التناصية". وينظر: التناص..المصطلح والقيمة: ص: 268. حافظ مُحَمَّد جمال الدين المغربي. مجلة "علامات" ج 51، م 13، محرم 1425 هـ-مارس 2004.

"I love the text because for me it is that rare locus of language from which any "scene" (in the household, conjugal sense of the term), any logomachy is absent. The text is never a "dialogue": no risk of fient, of aggression, of blackmail, no rivalry of ideolects: the text establishes a sort of islet within the human - the common - relation, manifests the social nature of pleasure".[1]

"وأنا أحب النص، لأنه يمثل بالنسبة إلي فضاءا نادرا من فضاءات اللغة. أحبه لأنه تغيب عنه كل "خصومة" (بمعنى خصومة المتزوجين والأزواج على وجه الدقة)، وكل جدل لفظي. وإن النص لم يكن قط "حوارا": فلا خطر من التظاهر، ولا من الاعتداء، ولا من الابتزاز (النزع والأخذ بجفاء وقهر)، كما أنه ليست فيه أية منافسة بين اللهجات. وإنه لينشئ في قلب العلاقة الإنسانية – المألوفة – جزيرة، فيظهر الطبيعة غير الاجتماعية للذة..."[2]

بما يوصف به النص البارثي

- فالنص لدى بارث فضاء لغوي نادر.
- لا يعرف النص أيَّ عنادٍ، وشجارٍ، وخصومةٍ، تغيب هذه الأشياء في ذاته.
- تغيب المماحكات اللفظية فيه.
- النص لا يكون حوارا.
- النص يشبه جزيرة.
- يبصر النص أن اللذة ليست ذات طبيعة اجتماعية.
- النص يكون مفتوحا، ولا يكون مغلقا مثلما يكون عند الشكلانيين/البنيويين.
- النص الحداثي وما بعده يعني مجموعة أصداء متعارضة ومتماثلة.
- الإنتاجية النصية وجماعية النص.
- قارئ النص كـ محلل النص.
- قراءة النص كـ كتابته ثانية وثالثة إلى اللانهاية.
- موت المؤلف وعدم صلاحية الإبداع والابتكار فيه.
- دور الكاتب كـ دور المترجم/المرتِّب.
- كل ما بداخل النص من الاحتمالات والمعاني والدلالات، فلا تأتي من قِبَلِ المؤلف/الكاتب.
- انتفاء امتلاك المؤلف للنص بتمامه.

1- The Pleasure of the Text: p. 15-16. by Roland Barthes, Translated by Richard Miller With a note on the text by Richard Howard, Hill and Wang New York, A division of Farrar. Straus and Giroux Inc (copy right, First American edition) 1975. Published in Canada by HarperCollinsCanadaLtd, Printed in the United State of America. Twenty-third printing 1998.

2- لذة النص: 41-42. لـ رولان بارث. ترجمة: د. منذر عياشي. الطبعة الأولى 1992م.

- سلطة "النص" مثل "أنا" دون قائله، فلا اعتبار للقائل/المؤلف، ما يعتبر هو تركيب أحرف لغوية مثل أ+ن+ا، فهو موجود، و"أنا" موجود منه دون غيره.

يصير "النص" من وجهة نظره جسدا خاليا من السياقات الخارجية تماما، إنه كجزيرة منعزلة تقتات ذاتَها وفكرها ولغتها شكلا ومضمونا، هذه العزلة النصية تعود إلى فكرة موت المؤلف، لأن جسدية "النص" فكراً (مسارات نصية ذاتية/داخلية) مختلفة عن جسدية "النص" مؤلَّفاً (مسارات نصية خارجية) على نحو اجتماعي وأخلاقي وسِيَرِيٍّ...

ذهب بارث إلى ذوبان المؤلف/الأنا/الذات داخل النص، فتكون حياةُ "النص" مفادَ موت المؤلف، لذا يجب أن يكون "النص" هو السيد الذي يصنع "المؤلف":

"إن موت المؤلف، وفي المقابل حياته مرهونان بمدى تسلطه على سياق "النص" بما يفرض عليه من سياقات لا تحفظ له ذاتيته، فيموت، أو بمدى اكتفائه بالظهور كشريك فاعل في صياغة "النص" وفق تضافر بنيته النصية اللغوية التي تحكمها موروثاته مع غيره من لغته وأسلوبه فيحيا، ومن ثم أحتاج إلى صورته (مؤلفا)، كما يحتاج إلى صورتي قارئا، ومؤولا، وشريكا آخر لصنع نصية "النص". [1]

ترفض هذه الإضاءات النصية الخضوعَ للحركة التطويرية المتولدة من الحالة المدنية والتاريخية والعاطفية للمؤلف، وتكون للنص حرية الحركة يتحرك حيث يشاء، يشرح بارث كلمة "النص":

“*Text* means *tissue;* but whereas hitherto we have always taken this tissue as a product, a ready-made veil, hehind which lies, more or less hidden, meaning (truth), we are now emphasizing, in the tissue, the generative idea that the text is made, is worked out in a perpetual interweaving; lost in this tissue-this texture-the subject unmakes himself, like a spider dissolving in the constructive secretions of its web”. [2]

"يعني النص نسيجا، ولكننا ما دمنا نعد هذا النسيج منتوجا، وحجابا جاهزا، يختبئ المعنى (الحقيقة) وراءه بطريقة حية، فإننا نشدد الآن داخل النسيج على الفكرة التوليدية القائلة: إن "النص" يتكون ويصنع نفسه من خلال تشابك مستمر، وتنحل الذات في هذا النسيج مثل عنكبوت يذوب من تلقاء نفسه في الإفرازات البنائية لعكاشه". [3]

مما يعني أن "النص" يكون منتَج رؤى اجتماعية وفكرية وعاطفية وتاريخية.

تلمس بارث نبضات جسدية "النص" ومفهومها عند غيره من نقاد العرب والغرب، وتوصل من خلال تشكيل تلك النمطية الجسدية أن المتعة واللذة كما لا تختزل إلى الحاجة العضوية للإنسان، كذلك لن تختزل تلك المتعة/اللذة بالنص الظاهر، مما يعني أن للنص صيغة إنسانية/كائنة لغوية:

“The pleasure of the text is that moment when my body pursues its own ideas-for my body does not have the same ideas I do”. [1]

1- التناص..المصطلح والقيمة: 270.

2- The Pleasure of the Text: p. 64.

3- التناص..المصطلح والقيمة: 271. وينظر: لذة النص: 65. ترجمة د. محمد خير البقاعي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، دمشق 1998م. ولذة النص: 108-109. (ترجمة منذر عياشي). ونظرية النص: 43. (ترجمة د. محمد خير البقاعي) ضمن آفاق التناصية المفهوم والمنظور.

"إن لذة النص هي تلك اللحظة التي يتبع فيها جسدي أفكاره الخاصة–ذلك لأن أفكار جسدي ليست كأفكاري". [2]

فيتبين "النص" بوصفه جسدا عند الآخرين:

"Apparently Arab scholars, when speaking of the text, use this admirable expression: *the certain body*. What body? We have several of them; the body of anatomists and physiologists, the one science sees or discusses: this is the text of grammarians, critics, commentators, philologists (the phenol-text). But we also have a body of bliss, consisting solely of erotic relations, utterly distinct from the first body: it is another contour, another nomination; thus with the text: it is no more than the open list of the fires of language (those living fires, intermittent lights, wandering features strewn in the text like seeds". [3]

"يبدو أن العلماء العرب، حين يتحدثون عن النص، يستخدمون هذا التعبير الرائع: "الجسد اليقيني". أي جسد؟ إن لدينا أجسادا عديدة. فلدينا جسد لعلماء التشريح (أجساد المشرحين)، وجسد لعلماء وظائف الأعضاء. وإن هذا الجسد الذي يراه العلم ويتكلم عنه، لهو نص النحاة، والنقاد، والمفسرين (الشراح)، وفقهاء اللغة (إن النص الظاهر/خلقة النص). ولكن لدينا أيضا جسد (نص) المتعة. وهو مصنوع، فقط، من العلاقات الجنسية (مكونا من العلاقات العاطفية حصرا). وهو جسد لا تربطه بالأول أية صلة: إنه مكون من أجزاء أخر، وله تسمية أخرى" [4] (إنه) "ليس إلا كشفا مفتوحا يحتوى ومضات الحديث (نيران اللغة)، تلك الومضات الحيوية، تلك الأنوار المتقطعة (المتناوبة)، وتلك الملامح المنساحة (السمات المتنقلة) والمنضدة (المنظمة) في النص كالبذور". [5]

يشير بارث بـ "الجسد الحقيقي/اليقيني" كوصف للنص في استعمالات العرب إلى وصف مُحَمَّد بن الحسن بن المظفر البغدادي الحاتمي [ت 388هـ] القائل:

"من حكم النسيب الذي يفتتح به الشاعر كلامه أن يكون ممزوجا بما بعده من مدح أو ذم، متصلا به، غير منفصل عنه، فإن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض، فمتى انفصل واحد عن الآخر وباينه في صحة التركيب غادر بالجسم عاهة تَتَخَوَّنُ محاسنه (تنقصها)، وتُعَفِّي معالم جسمه". [6]

فلا يتم تشكيل نصية "النص" عند بارث بالمفهوم الفسيولوجي لجسدية "الجسد"، لأن "النص" يظل ثابتا بهذا المعنى، غير قابل للتوالد، وهذا المفهوم مقابل للنص الذي يهتم به النحاة وفقهاء اللغة بوصفه خلقة وضعية، صالحة للشرح، أما المفهوم الآخر للجسدية فإنه حامل في حضنه بذورَ توالدِ "النصِّ" مما يجعله نصا

1- The Pleasure of the Text: p. 17.

2- لذة النص: 43. يرى بارث أن ثمة نصان نص اللذة *text of pleasure* الذي ينحدر من الثقافة/التاريخ، "ويرتبط بممارسة مريحة للقراءة"، ونص المتعة *text of bliss* الذي ينسف الأسس التاريخية والثقافية والنفسية والاجتماعية للقارئ نسفا "ثم يأتي إلى قوة أذواقه، وقيمه، وذكرياته، فيجعلها هباء منثورا"، ومن كليهما تحدث ذات تمسك زمام هذين النصين في يدها وتحجزهما في حقلها. فاللذة هي التي أوجدت عند بارث "التناص" باعتباره سمةَ نصوصيةِ "النص" ونصيته وتناصيته، فليست اللذة إلا تراثا ممتدا إلى ما لا نهاية، ومنه يشهد "النص" على حضور التراث فيه، فلا يتحقق "النص" إلا بتحقيق التاريخ إياه عبر تحولات وتغيرات. ينظر: لذة النص: 39-40.

The Pleasure of the Text: p. 14.

3- The Pleasure of the Text: pp. 16-17.

4- لذة النص: 42.

5- التناص..المصطلح والقيمة: 272.

6- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 117/2. لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، الأزدي، حققه وفصله وعلق حواشيه مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد. دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة – سوريا، الطبعة الخامسة 1401هـ-1981م.

مفتوحا، قابلا للامتداد والانكماش، صالحا للكشف والاستزادة، تتقاطع فيه ومضات اللغة التي هي قابلة للانعكاس.

ثغرات نصية

يضع رولان بارث الفكر الواعي حول عناصر التفكيك خلال العرَّاف الذي يحدد الطبيعة المراوغة للمدلولات، ومن ثم للمعنى أو الدلالة، "ويحدد أيضا فجوات النص وثغراته التي تخلقها هجرة المعاني من نص إلى نص في بينصية مستمرة دائمة. وتصور القارئ الذي يحاول، برغم إدراكه عبثية خطوط الوهمية، والحركة المستمرة داخل النص، أن يقرأ معنى في النص لن يكون الأول أو الأخير. والقارئ يستمد من تجربته لذة وبهجة..."[1]

فلتوضيح غرض بارث من الفلذات الغالية التي يتخذها "النص" لنفسه في مجال توليد الفجوات النصية، يحرَّرُ هنا ذاك التشبيه المبدئي الذي وضعه بارث كـ أساس لقراءة النص الأدبي:

> "إن النص في كليته يشبه صفحة السماء، فهي منبسطة وناعمة وعميقة في نفس الوقت، من دون حواف أو علامات. كالعراف الذي يرسم عليها بطرف عصاه مربعا وهميا يستطيع أن يستقرئ منه، حسب قواعد معينة، حركة طيران الطيور، يتتبع المعلق في النص مناطق معينة للقراءة لكي يستطيع أن يرصد فيها هجرة المعاني ونشوء الثغرات، وانتقال المقتطفات".[2]

يقول الدكتور عبد العزيز حمودة شارحا قوله:

> "بتلك الصورة البدائية المجنونة يصور رولان بارث علاقة القارئ–كل قارئ–بالنص الأدبي ومحاولة قراءة معناه. إن تتبع دقائق المقارنة يحدد استراتيجية التفكيك بكامل عناصرها: السماء ناعمة ملساء منبسطة. لكن هذا مظهر مخادع، فهي عميقة لا يعرف لها قرار، تماما مثل المدلولات المراوغة دائما لدوالها في النص. وهذا العراف/القارئ يرسم حدودا في الهواء، حدودا لا تترك علامات أو آثارا، يحاول عن طريقها تحديد حركة الطيور في النص التي يحاول المعلق/القارئ أن يرصد فيها هجرة المعاني والمقتطفات من نص إلى آخر في حركة تناص لا تنتهي".[3]

يصف العراف/القارئ حدوداً في السماء/الهواء/النص إنها تختفي حيث لا تثبت خطوطها في أماكنها كوحدات/مدلولات تنتهي بمجرد الفراغ من صنعتها، عدم ثبات الطيور وبقاؤها في فضاء السماء/الهواء تتمثل هجرة المعاني الدائمة، لا يمتنع العراف/القارئ من المحاولة مرات ومرات ولا تمنع عبثية جهده عرافا آخر/قارئا آخر عن الرسم/القراءة في فضاء السماء/النص ليقرأ معنى جديدا إلا أنهما يتمتعان ويشعران باللذة والنشوة فيقومان بنشاط متكرر.

أمور يدل هذا التشبيه البارثي عليها:

- لانهائية الدلالة، غياب المعنى الأول وحلول المعنى الثاني.
- نفي وجود التفسيرات الموثوقة أو المعتمدة لعدم التحديد.

1– المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 338.

2– المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 337.

3– المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 338.

- إطلاق المعنى وتسريحه من القيود التي تجعله مغلقا.
- استحالة المرجعية لانتفاء المركزية الثابتة.
- الطبيعة المراوغة للمدلولات، ومنه للمعنى أو الدلالة.
- فجوات النص وثغراته التي تخلقها هجرة المعاني من نص إلى آخر في بينصية دائمة مستمرة.
- تصور محاولة القارئ عبثا.
- الحركة المستمرة داخل النص.
- قراءة المعنى في النص لن يكون الأول ولا الأخير.
- صيرورة القراءة مجرد لذة وبهجة وسرور ومتعة.
- تحطيم قراءة صحيحة ونفي خبرة وتجربة وتهديم معرفة يقينية.

توصلت الاستراتيجية التفكيكية في ضوء المعطيات السابقة إلى المعنى باعتبارها معملا إجرائيا لعدة عوامل نصية سابقة من خلال عرض رُؤًى نقدية مثل إعلان موت المؤلف وانتفاء القصدية ***Intentionalism*** وغياب مركز ثابت للإحالة واللعب الحر للدوال والتفسيرات اللا نهائية والانتشار والتناص.

بدأ بارث يردد مقولة تَحَوُّلِ اللغة إلى مرحلة تحرير الدال من سجن المدلول بل من كل طاقات لغوية تقوم على فصل الدال عن المدلول وعلى تدمير العلاقة بين الكتابة والقراءة وبين مرسل النص ومستقبله.

لا يتوقف الأمر عند تقويض سلطة النص أو سلطة مؤلفه في إحداث دلالة أو تحقيق معنى بل إن النص قد صار شظية مركبة من شفرات تتكون من دالات عائمة متحركة إلى غير نهاية. وعلى هذا الأساس، لا يصبح هدف القراءة التفسيرية هو البحث عن المعنى أصلا، النص الجديد لا يحاول تحديد معنى: "إن نسيان المعاني جزء من القراءة بمعنى ما، إن المهم هو تأكيد عمليات الارتحال عن المعنى وليس عمليات الوصول إليه. إن ما يقيم النص ليس ... [1]

فيقوم القارئ عند بارث بحل شفرات النص وفكِّها بناء على "التناص" غير المرئي لديه. والنص بالمفهوم البارثي يكون نسيجا مركبا من نصوص أخرى، ونتاج مجموعة متعددة من الخطابات الثقافية التي يتوقف فهم النص ككل على فهمها، يقول بارث عن تحقق تلك القراءة والتصاقها بمفهوم التشفير النصي وتفكيكه وتنويعه في ضوء سابقة الإصدارات التاريخية والثقافية في كتابه ***Image Music Text***:

> “We know now that a text is not a line of words releasing a single ‘theological’ meaning (the ‘message’ of the Author-God) but a multidimensional space in which a variety of writings, none of them original, blend and clash. The text is a tissue of quotations drawn from the innumerable centres of culture… the writer can only imitate a gesture that is always anterior never original. His only power is to mix writings, to counter the ones with the others, in such a way as never to rest on any one of them. Did he wish to *express himself*, he ought at least to know that the inner ‘thing’ he thinks to ‘translate’ is only a

---

1- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص: 203.

ready-formed dictionary, its words only explainable through other words and so on indefinitely”. [1]

نحن نعرف الآن أن النص ليس مجموعةَ كلمات تقدِّم معنى لاهوتيا مفردا ([فيكون ذاك المعنى] رسالة المؤلف – الإله) بل إنه فراغ متعدد الأبعاد، تتمازج وتتصارع داخله مجموعة متنوعة من الكتابات غير الأصيلة (لا يوجد بينها نص أصلي/مرجعي). إن النص نسيج من المقتطفات (الاقتباسات المباشرة وغير المباشرة) المأخوذة/المستمدة من مراكز ثقافية عديدة. فلا يمكن للكاتب سوى تقليد/محاكاة لفتةٍ (نصيةٍ) مسبقةٍ غيرِ أصيلةٍ (في ذاتها لكون كيانها مأخوذا من غيره أيضا). إنه لا يقدر على شيء سوى مزج الكتابات/الصياغات (وتهجينها)، واعتبار بعضها لوجود بعض آخر، وعلى هذا النحو لا يمكن اعتماده على أحد منها (لعدم الأصالة والتفسير الموثوق الذي سبقت الإشارة إليه). هل رغب (الكاتب/المؤلف) في التعبير عن مشاعره/أحاسيسه (!؟)، على الأقل يجب عليه أن يعرف أن "الشيء الأساسي/الداخلي" الذي يريد "ترجمته" هو قاموس جاهز، ولا يمكن ترجمة كلماتها إلا من خلال كلمات أخر وهكذا تأتي الكلمات تَتْرى (إلى ما لا نهاية).

نص بارث يجد سبيلا ليدخل حوارَ النصوص ويصل به إلى "التناص" أو تلاقح نص بـ نصوص أخر من خلال تذويب الفوارق بين القارئ المنتج للنص، والمؤلف الذائب في صياغة "النص"، إنه يرى أن معظم شظايا لغوية وشفرات معجمية قد سبقت قراءتها، إنما تتمثل الرموز/النصوص الجديدة التي تحيل إلى صور ثانوية، وإشعاعيات تترتب عن المقروء المسبق (الذي تتكون منه النصوص). ذاك المسبق يعني كتابا ثقافيا عند جوليا ومِهْرجانا/كرنفاليا عند باختين... هذه الرموز كلها مسوغات وطاقات تتعايش النصوص وتستوعب جميعها لمدى أثرها البالغ، وفي الواقع إنها تمثل مرايا تنعكس فيها أشكال متعاقبة النصوص.

“there are so many fragments of something that has always been *already* read, done, experienced; the code is the wake of that *already*. Referring to what has been written, i.e., to the Book (of culture, of life, of life as culture), it makes the text into a prospectus of this Book. Or again: each code is one of the forces that can take over the text (of which the text is the network), one of the voices out of which the text is woven. Alongside each utterance, one might say that off-stage voices (whose origin is ‘lost’ in the vast perspective of the *already-written*) de-originate the utterance: the convergence of voices (of the codes) becomes *writing*, a stereographic space where the five codes, the five voices, intersect”. [2]

هناك كثير من شظايا (لغوية/قطعات نصية) لشيء (نص) سبقت قراءته، وتم إنجازه واختباره: فالشفرة الرمزية هي نتيجة ذاك المقروء. نظرا إلى ما سبقت قراءته أي إلى كتاب (الثقافة، الحياة، حياة الثقافة)، إنه يجعل النص في النشرة التمهيدية لهذا الكتاب (الثقافي). مرة أخرى، كل رمز هي واحدة من القوى التي تستطيع أن تأخذ من النص (الذي هو الشبكة)، وواحدة من الأصوات التي تحوك النص (وتنسجه حيث يكون النص مفرغا ونسيجا غشائيا). وإلى جانب كل ملفوظ/كلام يمكن لأحد أن يقول إن الأصوات (الرموز) بلا مسرح (التي فقدت أصلَها بين مشهد واسع (الغايات والأطراف) للمكتوب المسبق) يهلك (يميت) الأصل: ويصبح تلاقي الأصوات (للأصداء والرموز) كتابة، (ويتحول إليها)، (وكذلك يصبح) فضاءا مجساميا/مجسما (استريوغرافيا) حيث تتقاطع (وتتلاقى) رموز خمسة، أصوات خمسة.

1 -Image Music Text: pp. 146-147. (The Death of the Author).

الخروج من التيه دراسة في سلطة النص: 122.

2- Theory of the Text: p. Barthes: p.20-21.

النص: الإنتاجية – المؤلف والقارئ

اعتمد بارث على "نص" جوليا ليستوضح به نصية "النص" وسمة الإنتاجية فيه من خلال علاقات نصوص مع نصوص أخر من وجهة نظر الماركسية والتفكيك صرفا عن مفهوم النص المغلق الشكلاني:

"كانت كريستيفا قد أعدت مبدئيا تعريفا جامعا وأصوليا للنص إذ قالت: (نعرف النص بأنه جهاز نقل لساني يعيد توزيع نظام اللغة واضعا الحديث التواصلي، ونقصد المعلومات المباشرة، في علاقة مع ملفوظات مختلفة سابقة أو متزامنة) هذا تعريف جوليا كريستيفا التي ندين لها أيضا بالمفاهيم النظرية الرئيسة الماثلة ضمنيا في هذا التعريف: ممارسات دلالية، الإبداعية، التمعني، خلقة النص، تخلق النص، التناص". [1]

ف "النص" كما يرى بارث يعني:

"إنتاجية، ولكن ذلك لا يعني أنه منتوج عمل (كذلك الذي تتطلبه تقنية النص والتصرف في الأسلوب)، ولكنه الساحة ذاتها التي يتصل فيها صاحب النص وقارئه: النص يعتمل طوال الوقت، ومن أنى تناولناه: ولو كان مكتوبا "مثبتا" لا يقف عن الاعتمال وعن تعهد مدارج الإنتاج، ماذا يعتمل النص؟ اللغة. إنه يفكك لغة الاتصال، لغة التمثيل أو لغة التعبير،... ويعيد – النص – بناء لغة أخرى ذات حجم دون عمق ولا سطح، لأن اتساعها ليس اتساع الشكل، أو اللوحة الفنية، أو الإطار، ولكنه اتساع مجسامي. اتساع الحركة التركيبية، لا حدود له منذ أن نخرج من حدود الاتصال الجاري،... ومن حدود المشابهة القصية أو الخطابية". [2]

لأن النص لا يوجد دون اتصاله بالمرسل، والمتلقي، والمحتوى/المضمون، والموقف، والهدف/القصد، الظروف الزمانية والمكانية، والتوافق الزمني والتتابع الزمني، والأحداث/الأحوال/الأوضاع، والدور الاجتماعي والاقتصادي، والتكوين الثقافي والتاريخي، وبتفعيل هذه الاستراتيجيات يتمكن الكاتب من خلق نصية "النص". هذه المقاطع بوصفها عناصر "النص" تستطيع أن تحقق بذورا تتناول خصائص لازمة لتنظيم رؤى مساندة لنصية "النص"، وهذا يعني "التناص" أو "إعادة كتابة النص" عبر قوانين كريستيفا جوليا التي باتت معاييرَ تثبيتِ بينَ–نصيَّةِ–نصٍّ، يقيس بها القارئ مدى الوعى بشطريه الوعي المتكامل والوعي غير المتكامل من خلال الاجترار (جذب وإرداف متتابع)، والامتصاص (تشرب وتسرب)، والحوار (تسريب وإزاحة).

فالكاتب/المؤلف في رأيه حينما يكتب/يؤلف لا يَسْبِقُ إلى المعاني غير المسبقة أو المتناولة بل تأتي المعاني في صورة شظايا "النص الجديد"، وهنا يلتحم نصا المؤلف والقارئ حيث يكمل أحدهما عمل الآخر سعيا لإنتاجيته، "بأن يبصر القارئُ المؤلفَ بتأويله، وبما لم يكن يراه ممكنا من الناحية التاريخية" [3] وتتعدد دلالات "النص" بتعدد دلالات متلقيه/قارئيه.

ف "الإنتاجية تنطلق، وتدور دوائر إعادة التوزيع ويبزغ النص عندما يباشر المدون أو القارئ أو كلاهما مداعبة الدال، إما (أن نعني المؤلف) عندما يضمن نصه وبلا انقطاع "جناسات"، وإما (أن نعني القارئ) في اختراعه معاني متلهية، وإن لم يكن المؤلف قد رصدها. حتى لو كان تخيلها (تصورها) مستحيلا من الناحية التاريخية: أي أن الدال ملك لكل الناس، والنص في الحقيقة هو الذي يعتمل بلا كلل ولا ملل، وليس الفنان أو

1- نظرية النص: 37. (رولان بارث) ترجمة: محمد خير البقاعي.

2- نظرية النص: 38-39. (رولان بارث) ترجمة: محمد خير البقاعي.

3- التناص..المصطلح والقيمة: 273.

المستهلك".[1] فانتقال المعنى من اللاوعي الفردي/الجماعي إلى الوعي الفردي/الجماعي يثبت أن ذاك المعنى كان لم يكن منعدم الوجود بل كان له وجود بين نصوص ماضية ثم يعود على شكل من الأشكال تحت مسمى "النص الحاضر"، فينتهي دور المؤلف/الكاتب عند إيجاده للمعنى، ولا يعني هذا الانتهاءُ مجردَ انقطاع صلة الكاتب/المؤلف من النص بل يعني عدم خضوع النص لوجهة نظر قائله في إفراز دلالته.

فالنص يتجسد من المقتطفات العديدة التي تكون في حيزها مدلولات مكونة من متقاطعات نصية للنص الآخر (النص الغائب) حيث لا يمكن تشكيلها كـ مدلولات مقصودة لـ دوال نصية، لأن هذه الشظايا المتقاطعة التي تجعل صورة "النص" هي في ذاتها تكون دوال لمدلولات أخر، فلا تكون أكثر من كونها دوال، وبهذا المعنى يتحول "التناص" لدى بارث إلى "يوجد اللاشيء خارج النص *Nothing exists outside the text*".

يعود كل نص إلى "تناص" فلا يوجد وجودٌ لشيءٍ خارجَ الفضاء النصي أو الفراغ النصي، فكل مؤلِّف النص لا يخلق معنى ليس له وجود في ذاك الفضاء المعهود، إنه ينسج "النص" من خلال "الفضاء/الفراغ متعدد الأبعاد *multi-dimensional space*"، وبذلك يكون "النص" نتيجة تلاقح نص بـ نصوص أخر.

لم يظهر مصطلح "التناص" على قلم بارث إلا في كتابيه "لذة النص *The Pleasure of the Text*" و"موت المؤلف *The death of The Auther*" رغم حديثه عن "النص" بوصفه "جيولوجيا كتابات" وتأملاته العديدة للمقروءات. إنه في حقيقته ليس سوى استحالة العيش خارج النص اللامتناهي أيا كان ذاك النوع من النص ما بعد البنيوي/الحداثي. تناول بارث فيه كلمة "التناص" وفق فهمه الخاص لطبيعة النص السابق واللاحق كاشفا عن طبيعة استحضار الحاضر للغائب في جانب اللاوعي مؤكِّداً فكرة الاستجلابات اللاشعورية والعفوية.

اعتبر بارث وجود "النص" كسلعة رخيصة ليست لها قيمة بل إنها تتميز بخصائص المزج والهدم والتبدي والتمَسَ الاستهلاكَ لها.

> "Hence no vital 'respect' is due to the Text: it can be broken (which is just what the Middle Ages did with two nevertheless authoritative texts- Holy Scriptures and Aristotle); it can be read without the guarantee of its father, the restitution of the inter-text paradoxically abolishing any legacy".[2]
>
> وبالتالي ليست (هناك) حيوية في تقدير (الشأن) الذي يرجع إلى النص: (لأنه) يمكن أن يخترق (وهذا في الواقع ما فعلته القرون الوسطى بنصين مع أنهما نصان مسيطران: الكتاب المقدس وأرسطو)، ويمكن للنص أن يقرأ دون وصاية أبيه (أي: دون اللجوء إلى أصله)، إن الإقرار بالتناص يلغي الموروث أيا كان ذلك.

1- نظرية النص: 39. (رولان بارت) ترجمة: محمَّد خير البقاعي.

2- Image Music Text (From Work to Text): p. 161.

فـ "التناص" في رأي بارث يعني مجموعة الاستجلابات اللاشعورية السالفة والحاضرة، "فكل نص ليس إلا نسيجا جديدا من استشهادات سابقة، وتعرض موزعة – في النص – قطع مدونات، صيغ، نماذج إيقاعية، ونبذ من الكلام الاجتماعي – إلخ، لأن الكلام موجود قبل النص وحوله". [1]

فلِمَا تَحَدَّدَ أن "التناصية" ليست سوى قدرٍ من كل نص حيث تستمد محتوياته من حقلِ تبادلِ النصوص أنْكَرَ بارث إطلاقها على مدارك المنبع أو المرجع أو المصدر أو التأثير بل إنه يتمركز حول حقل "التبادل اللامتناهي للشفرات" لبُغْيَة جماعيته.

"التناصية قدر كل نص، مهما كان جنسه، لا تقتصر حتما على قضية المنبع أو التأثير: فالتناص مجال عام للصيغ المجهولة التي يندر معرفة أصلها، استجلابات لا شعورية عفوية... ومتصور التناص هو الذي يعطي – أصوليا – نظرية النص جانبها الاجتماعي. فالكلام كله سالفه وحاضره يصب فى النص، ولكن ليس وفق طريق متدرجة معلومة، ولا بمحاكاة إرادية، وإنما وفق طرق متشعبة– صورة تمنح النص وضع الإنتاجية وليس إعادة الإنتاج". [2]

موت المؤلف... بداية دور القائل

“Barthes announces the death of the Author on the basis of a recognition of the relational nature of the word. Barthe refers to that traditional notion of the author in theological terms”. [3]

يعلن بارث عن موت الكاتب/المؤلف على أساس الاعتراف بالطبيعة العلائقية (الترابطية والارتباطية) للكلمة. ويشير (كذلك) إلى المفهوم التقليدي للمؤلف في المصطلحات اللاهوتية. [4]

ألغى بارث دور المؤلف تماما، وأسَّسَ فكرته على أن النصوص لا تعطي من المعنى ولا تستعيدها إلا من خلال العلاقات بالنصوص الأخرى، هذه المسؤولية ترجع إلى القارئ أكثر مما ترجع إلى المؤلف، فالمؤلف يتأثر بالنص القديم قدر ما يتأثر القارئ به، عندئذ تصبح علاقته بها أشدَّ دلالةً من علاقة المؤلف أو الكاتب.

تناوبت اللغة والثقافة متعاقبتين في أداء دور بناء المعنى وإنتاجه عبر اجتماعهما وتلاقيهما، ولكفاءة الاتصال والتذويب بينهما أصبحت هاتان الوحدتان رمادا كليا يتركب منه الجزء الأساسي (النص/اللغة)، ويصير ذاك المعنى في غِنِىً عن المؤلف في دلالته بارتباط دوائر اجتماعية وثقافية.

ماذا يعنى موت المؤلف؟ لا يقوم المؤلف بصياغة النص الجديد/إبداع النص دون إسناده إلى أصل من الأصول، إنه يوظف نصوصا أخر – بطريقة شعورية ولاشعورية – فيمزج ويخلط ما يكتبه بغيره. ومن أجل ذلك تنتقل قوة المؤلف/سلطته على النص إلى القارئ، ويتحول المؤلف إلى الكاتب المعاصر الذي لا يصوغ ولا يبدع بل يقوم بجمع المعلومات وتنظيمها وترتيبها، ولذلك يرى بارث أن الوصول إلى أصول نصية النص

1- التناص..المصطلح والقيمة: 274.

2- نظرية النص *La theorie du texte*: 43. ضمن "آفاق التناصية". وينظر: التناص..المصطلح والقيمة: 275.

3- Intertextuality: p. 13.

4- المعجم الفلسفي: 160-161.

مستحيل، لأن نصيته (نصوصيته وتناصيته) في ذاتها نتاج نصية أخرى وهي لأخراها، وهَلُمَّ جرا. تلك القِطَع النصية داخل النص ليست إلا دوال لِقِطَعٍ نصيَّةٍ أخرى، إلى اللانهاية. [1]

لا يبقى من وظيفة المؤلف دون أن يجد المعنى/الدلالة في التصنيفات القديمة المجهولة النسب، فيفهمه ثم يصوغه على ضوء سياقات سوابقه ولواحقه، فكما لا تنتهي قراءة النص كذلك لا تنتهي معانيه بل إنها تتجدد من قِبَلِ القارئ نفسه في ضوء أفق توقعاته. هذا المفهوم يقضي نهائيا على أسس الإبداعية والابتكار، ومنه يصبح "النص" ممارسة يسترجعه القارئ من خلالها. فالنص في ذاته يعود أولا وأخيرا إلى القارئ، ولا يوجد القارئ دون شطب تصور المؤلف، وهنا يمكن القول إن النص يصبح لعب الدوال.

> "...the birth of the reader must be at the cost of the death of the Author". [2]
>
> إن مولد القارئ (كـ متصرف في الدلالات بين الدالات والمدلولات) يجب أن يكون نتيجة (مترتبة عن فرضية) موت المؤلف.

يكون "النص" مصنوعاً من كتاباتٍ متعددةٍ نتيجةَ ثقافاتٍ متغيرةٍ ومتبدلةٍ بأخراها، يلتحم بعضها ببعض آخر، ويأتي المعنى من التلاحم النصي المتعاقب والمتزامن وفق زمان القراءة ومكانها طِبْقا لعادات القارئ وطبيعته، وترتكز المعاني الناتجة عن تعدد القراءات كذلك على كثرة الأشخاص والرواة، وتنوع الصيغ، والأساليب، واللغات، والمواقف، فكل قارئ مفترض يشارك سرد الرواية/النص برأيه... أخذ هذا النص البوليفوني المتعدد الأصوات يتمثل في جميع كلام البشر شعرا أو رواية.

اعترض بعض النقاد المحدثين أن إعادة مسارات القراءة اللامتناهية المعتمَدة على موت مؤلف النص ليس بدقيق:

> "In declaring the author a scriptor, Barthes should declare the reader a lector... The reader can no more create meaning than the author can; the reader is just a vessel or empty space in which language speaks. All the reader can do is discover relations among texts, since that is all meaning really is according to intertextuality". [3]
>
> في اعتبار المؤلف كـ كاتب، يجب على بارث أن يعلن عن القارئ أنه متلق (فحسب)... فالقارئ لا يستطيع صياغة المعاني أكثر مما يستطيع المؤلف (بالذات)، فالقارئ يكون كـ إناء (وعاء) أو مكان فارغ حيثما تنطق اللغة فيه. فكل ما يستطيع القارئ أن يفعله هو إيجاد العلاقات بين النصوص، ومنه يصير المعنى في الواقع موافقا (لما يقتضيه) التناص.

فكما قرر بارث أن المؤلف يتحول إلى الكاتب، كذلك عليه أن يقول إن القارئ يتحول إلى المتلقي، لأن دور أحدهما يعادل دور الآخر في التعامل مع "النص" ونصية "النص".

1- Intertextuality: p. 71-73.

2- Image Music Text (The Death of the Author): p. 148.

3- Against Intertextuality: Philosophy and Literature, p. 234.

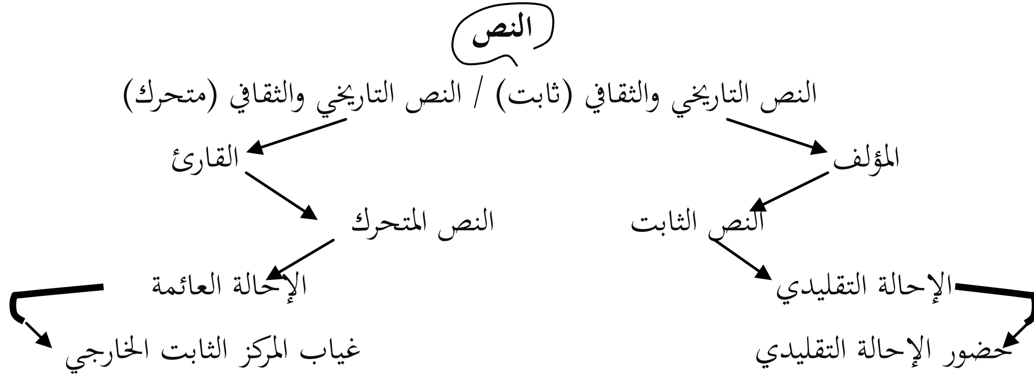
والواقع إن بارث لم يقصد بـ النص إلا "التناص" أي تناصية النص/نصية النص، وأثبت بذلك تفكيكية النص وتقويضيته إلى اللانهاية، وهذا الأمر يعني لديه أن النص لا يعتمد المؤلِّفَ من منظور إبداعية النص، بل إنه يعتمده من إطار أنه قارئه بل كان قارئه قبل أن صار كاتبه/مؤلفه. لا يحدث تأليف النص دون إرجاعه إلى لغات ثقافية، إنما تُنَصِّصُ على أن النص لا يكون إلا محنَّطا بها، فلا يُتَصَوَّرُ الكاتب/القارئ دون تصور المقروء المسبق.

تفكيكية: من موت "المؤلف" واختفاء النص إلى شبحات تناصية

جاك دريدا *Jacques Derrida*

محطة التفكيك الدريدي تتكفل بالإبانة عن مسيرة مصطلح ***"Intertextuality"*** خلال نقطتين أصبحتا عُمد مدرسة "التناص" وهما: إلغاء النص وقتل المؤلف... هناك خطوط عديدة وعريضة ظلت جوهر استراتيجية التفكيك ومدخلا رئيسا لقضاياها.

الإحالة إلى معنى خارج النص



ظَلَّ غياب المركز الثابت الخارجي يمارس استراتيجية التفكيك التالية:

- اللعب الحر للمدلولات داخل النسق اللغوي المغلق
- اختفاء المدلولات ومراوغتها

وذلك عملاً بمبدء الإحالة إلى معنى خارج النص (الإحالة التقليدي) ***logocentrism*** [1] سواء كان إنسانا أو عقلا/منطقا/حكمة أو إلها (الله) أو حتى الكاتب/المؤلف. ونلاحظ مفهوم هذه العلامات ***logos*** في ضوء تفسير ريتشارد هارلاند ***Richard Harland*** لهذا المصطلح عند دريدا: "كلمة يونانية تجمع في مفهوم واحد، المبدأ العقلاني الداخلي للنصوص اللغوية، والمبدأ العقلاني الداخلي للبشر، والمبدأ العقلاني الداخلي لكون الطبيعي، مما يلقي الضوء عليها جميعا.

1- أحيانا يستخدم المصطلح الآخر *Phonocentrism* مكان هذا المصطلح. ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي: 51.

ومما يلقي المزيد من الضوء أن تجمع كلمة ***logos*** كل هذه المعاني مع معنى آخر هو "القانون"، فالمنطق باعتباره مبدأ عقلانيا داخليا يسود ويسيطر على الأشياء المادية الخارجية".[1]

هذا المبدأ يشير إلى أنظمة فكرية، والروح التي يدور حولها ذاك المصطلح تستند إلى ما يسميه بميتافيزيقا الحضور ***metaphysics of presence***، وقد وَجَدَ ذاك التعبيرَ عند هيدجر، ويعني به الاعتقاد بوجود المركزية ***centrism*** وهي ما يعنيه بالحضور أي حضور المركز خارج النص، أو خارج اللغة، يكفل بصحة المعنى/الدلالة دون أن يكون هو قابلا للتغير والتبديل.

ومن أجل ذلك يقول ***Howthorne*** هوثورن: "إن عبارة دريدا الشهيرة "لا يوجد شيء خارج النص" يمكن أن تترجم أيضا على النحو التالي "لا يوجد نص خارجي"، ويؤكد أنها ينبغي أن تفهم على ضوء هذا المصطلح".[2]

هذه الدوال تشير إلى مدلولات عائمة متحركة تحوّلُها في نهاية الأمر إلى دوال لمدلولات أخر، وبذلك تتحول اللغة إلى دوال فقط، وهي تشير إلى دوال أخر، قصد دريدا هذا الانغلاق التفكيكي للغة على نفسها في دراسته المبكرة عن الجراماطولوجيا ***Garamtology*** (علم الكتابة). يقول بارث:

"A text is made of multiple writings, drawn from many cultures and entering into mutual relations of dialogue, parody, contestation, but there is tane place where this multiplicity is focused and that place is the reader, not, as was hitherto said, the author".[3]

يصاغ النص من كتابات متعددة، مستمَدَّة من ثقافات متنوعة، داخل علاقات متبادلة للحوار، المحاكاة (الساخرة)، والمسابقة، ولكن هنا مكان تعود إليه تلك التعددية، وذاك المكان هو القارئ، وليس كما كان يقال حتى الآن: المؤلف.

ويقصد بذلك أن للقارئ حرية في فهم النص، وله سلطة في استنتاج المعنى وفق منزعه الفكري مهما يختلف مضمونه من قائل النص (كاتبه/مؤلفه)، وبناء على هذا يعتبر التغاير والاختلاف في إعادة بناء القارئ لمعنى النص نتيجة طبعية لعملية القراءة،[4] ومن أجل دينامية التلقي تصبح قراءة النص مرتبطة بالتحرر والتجدد واللانهائية والمدلولات المتحولة والمتطورة واللاصورية واللابرهانية. يقول بارث:

"By degrees, a text can come into contact with any other system: the inter-text is subject to no law but the infinitude of its reprises".[5]

من خلال مستويات (درجات متفاوتة)، يستطيع النص أن يدخل أيَّ نظام آخر: فليس تقاطع النص (بين-نص) نظاما خاضعا لموضوع (قانون/حد) بل إنه (نظام تابع) للانهائية الإعادة (النصية واستعادته).

ردَّدَ بارث نفس الفكرة في موضع آخر: "إن كل نص هو بينص، فالنصوص الأخرى حاضرة فيه، على مستويات مختلفة، وفي أشكال يمكن التعرف عليها تقريبا: نصوص الثقافات السابقة والمحيطة. إن أي نص نسيج جديد من مقتطفات سابقة".[1]

1- المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي: 51.

2- المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي: 51.

3- Image Music Text (The Death of the Author): p. 148.

4- الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة: 69. لـ د. مُحَّد خضر عريف. تقديم لـ أحمد الشيباني. الطبعة الأولى 1412 هـ 1992م.

5- Theory of the Text," in Untying the Text: A Post-Structuralist Reader, by Roland Barthes. ed. Robert Young (London: Routledge and Kegan Paul, 1981)

ترى التفكيكية أن الأديب يظل يصطدم بما في الوجدان المعاصر من تراث ماضيه وتاريخ أمته، ما يأتي إنه تعبير عن وجدان اجتماعي وهذا ما دفع بالتفكيكيين بمناداة "النص المفتوح واللانهائية للمعنى" وأفنوا دور المؤلف/الكاتب قاطبا، وقطعوا صلته من دلالات كتاباته لتكون للمتلقي سلطة مطلقة في استخراج المعاني وتحويل النص حيث يريده بناء على أن مؤلف النص ليس إلا أنه قارئ/متلق أولا. لم يقبل التفكيكيون "النصية *textuality*" بالمعنى – الشائع – البنيوي وهو الانغلاق التام، فـ "النصية" لدى البنيويين تجعل النص الأدبي نسقا نهائيا ومغلقا يمكن تحليله وتفسيره في ضوء علاقات وحداته داخل نسقه الأصغر وهو النص، بعضها بالبعض، وفي ضوء علاقته كـ نسق بالنسق الأكبر أو نظام النوع الذي ينتمي إليه ويحدد قواعد تشكيله.

لا يحتاج ذاك النسق الأصغر (النص) إلى كينونات خارجة عن ذاته ما حجبته الماورائيات/الماضيات/التقاليد. فكل ما سبق انتهى وكل ما يأتي يوجد. نعم! فالأمر وإن كان كذلك، لكن الكلام/الملفوظ في السياق البنيوي لا يُعْنَى به ما يُعْنَى في السياق التفكيكي. ومن هنا تختلف وُجهة نظر المدرستين (البنيوية وما بعد البنيوية) في مفهوم "التناص/البينصية". يقول الدكتور عبد العزيز حمودة:

"فالانتشار هو الآخر نقيض الإغلاق الذي ترفضه التفكيكية كنقطة ارتكاز أساسية نحو لانهائية الدلالة، لانهائية القراءات، ثم الانتشار. إن التفكيك يرفض وحدة المعنى واكتمال الدلالة ويستبدل بهما الانتشار، حيث لا يوجد معنى ثابت أو مكتمل، وحيث يؤدي اللعب المستمر للمدلولات إلى انتشار المعنى وانفجاره. فعل ذلك رولان بارت في تفكيكه لقصة بلزاك حيث يعيد النظر في تحديد النص وإغلاقه، ليؤكد أن وظيفة الناقد التفكيكي أن يحقق تشتيت المعنى وانتشاره المستمر. وفعل ذلك هيليس مللر في قراءته لرواية هاردي حيث يبحث عن كلمة مفتاح ليبحث في جذورها الإتيمولوجية، مما يؤدي إلى فتح النسق المغلق للغة أمام متاهة التشعيب اللانهائي وصعوبة احتواء النص داخل صيغة دلالية وحيدة، بل يصبح كل تفسير إعادة تشكيل للنص داخل هوة يخلقها القارئ". [2]

فتأتي "النصية" على غرار "النص المغلق" حيث لا تسمح حضورَ صلاتٍ تجعله جزءا من النص الآخر بينما "البينصية" فإنها نقيض ذلك تماما، لأن النص من المنظور التناصي التفكيكي لا يعني أنه تشكيل مغلق أو نهائي لأنه يحمل آثار نصوص سابقة أو رمادا ثقافيا/تاريخيا، فتأتي "البينصية" على علّات "النص المفتوح" (النص غير المغلق) لحمله حمولات وآثار نصوص أخر. هذه الحمولات والآثار هي التي يصل إليها الآخر، ألا وهو القارئ، نموذج ديمقراطي، يجئ بأفق توقعات تشكله في جزء منه. فـ "البينصية" تبدأ عند القارئ أثناء عملية التلقي.

يظهر من ذلك أن كل ما يوجد من – النص – هو في الواقع "بين–نص" فقط، إنه كائن متغير ينتجه حوار يدور بين المنتج الأول وهو الكاتب والمنتج الثاني وهو القارئ. وبهذا يصبح التناصُ الأساسَ الأوَّلَ لـ

1- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص: 204.

Theory of the Text: p. 39.

2- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 390.

"لانهائية" المعنى في استراتيجية التفكيك. وهنا مقولةٌ تفكيكية تُوَضِّحُ لنا الفكرةَ أكثر مما سبق وهي: "كل قراءةٍ إساءةُ قراءةٍ"[1] "أو خطأ قراءة"،[2] فكل قراءةٍ تفكيكٌ للقراءات السابقة وتدميرٌ للقراءات التقليدية حتى الوصول إلى النموذج الأصيل التي تتحقق فيه حيوية اللغة كاملة، فمن المنظور التفكيكي وما قبله من المنظور الهيدجري تكون القراءات الحالية كلها إساءةَ قراءاتٍ سابقةٍ وهي ساعتئذٍ تفكّك وتفجّر حيث يقوم الآخرون بتفكيكها إلى غير نهاية... فلا قراءة موثوقة، معتمدة، نهائية!.

فالمدلول المتعالي *Transcendental signified* يكون غامضا في جوهره، ولذلك يكون في حاجة إلى التوضيح والتفسير، وبالتالي يرى دريدا أنه لابد منه بشكل غير قابل للاختزال للتمييز بين الدال المدلول، ثم يعرّفه قائلا:

(A transcendental signified is that) "which in and of itself, in its essence, would refer to no signifier, would exceed the chain of signs, and would no longer itself function as a signifier".[3]

(المدلول المتعالي هو) الذي يحيل إلى عدم الدال من منظور ذاته، وجوهره/ماهيته، (ومن شأنه أن) يتجاوز سلسلة الإشارات/الدلالات، ويكاد أن يعمل بوصفه دالا.

يقول جرام علن:

"God, for example, functions as a transcendental signified in most dominant religions; the role of this signifier is to refer only and always to itself, to the signified, the concept of the deity. To view the signified 'God' as a signifier in a chain of signifiers is highly unsettling for dominant religions. To ask the question what does the sign "God" refer?, is to undermine the position of 'God' as a transcendental signified. Yet, religions inevitably do

---

1- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 195.

Graham Allen writes: *"Meaning in the text, according to Derrida's account of writing, is an 'explosion, a dissemination' of already existent meaning"*.

المعنى في النص وفقا لما رآه دريدا من الكتابة هو تفجير وتوزيع معنى موجود مسبقا.

Intertextuality: p. 65.

2- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 315.

3- Positions: p. . by Jacques Derrida. Translated by Alan Bass, Published by Continuum London, 2004.

والمشكلة الرئيسة في مفهوم هذا المدلول أنه غامض ومجهول الهوية، فلا يدري هو فكرة/نظرية *concept* أو شيء له هوية *thing or object*. فالعلاقة بين معنيي هذا المدلول تجعله أشد غموضا وإبهاما، وعلى كل حال، فإن المدلول مهما فكرة أو شيئا ماديا إنه ليس بدال في ذاته، فالجوهر الواقعي/الرسمي للمدلول هو "الوجود". ينظر:

Semiological Reductionism: a critique of the deconstructionist movement in postmodern thought: p. 194. by Martin. C. Dillon, State University New York, America 1995.

provide answers to such a question and so undermine the transcendental - central, single, ultimate, unquestionable - position of the sign 'God'".[1]

على سبيل المثال، يعمل الإله (الله) بصفته المدلول المتعالي/المتسامي في المذاهب الرئيسة (الديانات السائدة)، ويكون دور هذا الدال (الله) دوما هو الإحالة على نفسه، إلى المدلول (وهو) ذات تتصف بالألوهية. فتقدير المدلول وهو ذات الإله (الله) دالا في سلسلة من الدالات أمر مزعج للأديان المهيمنة (وخاصة من منظار تعليم الإسلام). فطرح السؤال: إلى أين تشير علامة "الله" بصفته دالا؟ يعني تخفيض شأن ذات الله سبحانه وتعالى بصفته المدلول المتعالي. ومع ذلك، الأديان/المذاهب تجيب حتما عن مثل هذه الأسئلة المطروحة وتخفض من شأن العلامة "الإله *God* (الله)" ووَضْعِها التعالي – المركزية، الوحدة، المحورية (ما لا بد منها)، غير قابل للشيء (من الريب والسؤال والتخمين أو الحدس) –.

عمليات التمهيد لإلغاء المشار إليه/المدلول

كان الفرنسيون سباقين إلى نسف التوحد بين الدال والمدلول بالتعريف السوسوري الذي أكد على تكوين العلامة بشطريها: الدال والمدلول، لأن توحدهما يُحْدِثُ الدلالة أو المعنى.

حدثت الاختلافات بين النقاد والفلاسفة صوب نظرية لغوية/سميولوجية لسوسور وانتهت بولادة نظرية دريدية وهي مسارقة المحال إليه/المشار إليه/المدلول... بدأ هذا الاتجاه الفرنسي قبل الناقد الفرنسي جاك دريدا بسنوات، غذَّاه فرنسيون آخرون مثل جاك لاكان وفوكوه وبارث... قام جان لاكان يفتت العلامة اللغوية في ظل تلك المعطيات السميولوجية، وقد حدث ذلك أثناء المؤتمر للمحللين النفسيين عُقِدَ في روما في خريف *1953*م، حيث قدَّم بحثا بـ عنوان: ***Discourse of Rome***، وإن كان لم ينشر إلا بعد ذلك بثلاث سنوات ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك بسنوات ونشر بعنوان: "لغة الذات، وظيفة اللغة في التحليل النفسي *The language of the Self: the Function of Language in Psychoanalysis*" وبعنوان آخر في كتابه: ***Ecrits***. ففي ذاك البحث قدَّم لاكان السطوَ النهائيَّ على المشار إليه عند التفكيكي الأكبر جاك دريدا، آنذاك لم يكن المشروع البنيوي قد بدأ بعد، حوَّل لاكان المعادلة السوسورية التي كانت نقطة التوحد أساسا على الشرطة الفاصلة بين الدال والمدلول بقدر ما كانت نقطة الانفصال بينهما إلى معادلة جديدة يقلل فيها من شأن المدلول بعملية تكبير الحرف العلوي وهو الدال وتصغير الحرف السفلي وهو المدلول، هذه العملية ليست مجرد عمليةِ تغييرٍ شكليٍّ أو هامشيٍّ في مجرد صورة المعادلة بل إنه بداية التركيز على اللغة/الدوال في تجاهل واضح للمدلولات، وبالتالي كبت المعنى واستبعاد الدلالة وتحرير النص من عبء المعنى والدلالة، وهذا أيضا ما تؤكده المفكرة الفرنسية هيلين سيزو ***Helene Cixous*** التي رفضت صلاحية العلامة اللغوية لإنشاء شيء في الواقع خارج اللغة قائلة: "لقد أصبحنا نعيش عصر

1- Intertextuality: pp. 31-32.

اللا – معنى، عصر تأجيل الرسالة واستبعادها".[1] ومن هذا المنطلق أسَّسَ لاكان للمرة الأولى العلاقة بين الدال والمدلول باعتبار أن "الوضع المبدئي للدال والمدلول أنهما نظامان مختلفان يفصل بينهما حاجز يقاوم حدوث الدلالة".

"إن ذلك الصدع أو الشرخ الذي يحدثه "لاكان" بين طرفي العلامة هو الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى تحرير الدوال من سلطة أو قيد المدلولات... تحرير الدوال من قيد المدلولات ومن مسؤولية إحداث دلالة هو ما اتفقت الاتجاهات النقدية ما بعد الحداثية على تسميته بـ "تحرير اللغة"...[2]

هذا التحرير لا يعنى أكثر من تحوُّل الطرف العلوي إلى الدال العائم والمراوغة المستمرة. ثم أدَّت عمليات نسف العلاقة القائمة على التوحد بين الدال والمدلول إلى فوضى الدلالة ونهائية الإحالة وإلغاء سلطة المرجعية. هذه العناصر تحتشد بجملتها في سمة التعددية للمعنى/الدلالة، وهذه التعددية تكون انطباعية في ذات الكلمة/النص على مذهب دي سوسور، لأنه عندما حدد الخط الرأسي والخطوط الأفقية المتبادلة رأى أن إحالة الدال لا تعني الشيء الموجود خارج اللغة، بل الكلمة لا تدل على المعنى إلا بالإحالة إلى داخل اللغة على طراز الإحالة إلى خارج اللغة، فكل كلمة/علامة/رمز سيميائي له جانبان:

الإحالة إلى الخارج ***Referential***

الإحالة إلى الداخل ***Self-referential***

فالمعاني تأتي من خلال عمليتين متعاقبتين:

عملية الإحالة إلى الخارج

عملية الاختلاف/الإحالة إلى الداخل

فكلمة "كتاب" لا يفهم معناها بمجرد المعرفة ذاك الشيء الموجود في الواقع المسمى بـ الكتاب book، بل لاختلافها من الأشياء الأخرى غير الكرسي مثل الطاولة، الممسحة، السبورة، القلم، الكتيب، وهلم جرا.

"This view of language implies that in each linguistic unit present there are traces of units that are absent".[3]

وهذا المظهر اللساني/اللغوي يدل على أن هناك آثار عديدة لوحدات عديمة الوجود الآن في كل وحدة حاضرة للغة.

تعدد الدلالة إلى اللَّانهائية...

فمن أفكار دريدا مثل "الحضور والغياب" و"الإرجاء والاختلاف" وإن كانت تمثل مركزية متاهات نقدية لكنها لم تكن غريبة بالكامل عن فكر اللغوي المبكر دي سوسور "بل إن دريدا يؤكد في اختلافه في مواضع غير قليلة مع

1- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 57.

2- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 59.

3- Twenty-Century Literary Criticism: p. 208. by Bijay Kumar Das. Published by tlantic, Publishers and Distributers (P) LTD New Delhi, Fifth edition 2005-2007.

بعض مقولات سوسور الجوهرية حول العلاقة بين العلامة اللغوية والمشار إليه، وبين الدال والمدلول اللذين يشكلان وجهي العلامة، يؤكد سبق سوسير إلى بعض أفكاره هو دون أن يقصد إلى ذلك". [1]

ما يهمني هنا هو ذلك التوحد بين العلامة والمشار إليه/الدال والمدلول حيثما كان النص قادرا على تحقيق دلالة وإنتاج معنى. ويوم نسفت العلاقة بين الدال والمدلول، بين العلامة اللغوية والمشار إليه، ضربت سلطة النص في الصميم، يومها تمَّ التحول من "المعنى" إلى "اللامعنى"، من نهائية الدلالة إلى اللانهائية وفوضاها.

سبقت هذه المفردات المشروعَ البنيويَّ الذي جاء في جوهره تأكيدا لعلاقة التوحد بين الدال والمدلول، فعملية التحليل البنيوي للغة النص الأدبي تعتمد أساسا على ثوابت مرجعية، والقول بتوحد الدال والمدلول يعتبر أساس الاختلاف بين البنيوية وما بعد البنيوية، ومن ثَمَّ فإن استراتيجية التفكيك هي المرحلة الأخيرة في التطور المنطقي لمقولات لاكان المبكرة ويرتبط باستحالة تحديد المعنى وتطوراته وتحولاته المستمرة وبصورة اللانهائية.

من "النص المفتوح" إلى "النص المغلق" إلى "التحليل البينصي"...

النص المفتوح كما ذكر هاليداي هو مثل الوصفات الطبية المطولة، واللغة التي تدور بين الطلاب، ولغة الفصول في المدارس بين الأساتذة والطلاب.

أما النص المغلق فهو مثل الرسائل المستعملة في خدمة الجنود بالقوات المسلحة، والتي ترسل خلال الأجهزة اللاسلكية. [2]

يعتمد النص المفتوح على البينصية/التناص بينما النص المغلق فلا يدخله التناص أبدا، لأن النص المغلق يحمل مفهوما محددا أو دلالة واحدة لا يمكن للقارئ أن يتصرف فيها. أما النص المفتوح فله دلالات عديدة ومعان وفيرة.

أصَّلت نظرية التفكيك والتلقي النص المفتوح بنفي وجود "النص الحر" وجعلته يتحول إلى "أثرِ أثرٍ لأثرٍ سابقٍ" أو أنه "شيء" في حالة صيرورة دائمة مما يعني "اجتياح حدود النص"، ترجع جذور اجتياح حدود النص إلى "المانفستو" (نقاد مدرسة ييل الخمسة) [3] "وهم، برغم اختلافهم الواضح حول بعض مبادئ التفكيك التي يحددها المانفستو... يتفقون حول مبدأ اجتياح حدود النص. ربما لا يعبر الجميع عن فكرة التناص بنفس الصيغة الميلودرامية التي لجأ إليها دريدا، لكن فكرة

1- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 54.

2- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق 57/1.

3- حينما يقال إن مدرسة ييل تضم أربعة نقاد تفكيكيين فالمقصود هنا أعضاء المدرسة من الأمريكيين وهم بلوم ودريدا وهارتمان وميللر. أما الخامس هنا فهو دريدا الفرنسي. وقد نشرت مقالاتهم بعنوان: **التفكيك والنقد**.

أن النص هو بين – نص بالضرورة كانت موضوع اتفاق لا خلاف عليه (باستثناء بول دي مان *Paul de Man* الذي لم يكترث كثيرا للتناص، ونادرا ما تعرض للحديث عن تأثير السلف) بل إنها كانت من بين مفردات المانفستو الذي حدده هارتمان في مقدمة الدراسات التفكيكية:".[1]

يقول هارتمان في مقدمة مجموعة مقالات نشرت لأول مرة عام *1979* بعنوان: "التفكيك والنقد *Deconstruction and Criticism*".

"Eech text is shown to imbed other texts by a most cunning assimilation whos form is the subject both of psychoanalytic and of purely rhetorical criticism. Everything we thought of as spirit, or meaning separable from the letter of the text, remains within an "intertextual" sphere;… Commentary,… literary-critical activity, has always shown that a received text means more than it says (it is "allegorical"), or that is subverts all possible meanings by its "irony"-a rhetorical or structural limit that prevents the dissolution of art into positive and exploitative truth".[2]

"يتضح أن كل نص هو مستقر لنصوص أخرى من خلال عملية استيعاب بالغة الذكاء شكلها موضوع دراسة التحليل النفسي والنقد البلاغي. إن كل ما اعتبرناه روح النص، أو معنى، يمكن فصله عن حرف النص يظل داخل "مجال بينصي"... لقد أظهر النقد (الأدبي) دائما أن النص المقروء يعني أكثر مما يقول... أو أنه ينسف كل المعاني الممكنة عن طريق المعارضة *irony*".[3]

لانهائية الدلالة أو المعنى عند دريدا

كل نص لصيقٌ بالإحالة والمرجعية رغم غياب المركز الثابت الخارجي الذي يمكن أن يحال عليه النص لتحقيق المعنى. فـ "يكون البديل في استراتيجية التفكيك هو اللعب الحر للمدلولات داخل نسق لغوي مغلق. ولا نقصد بالنسق اللغوي المغلق هنا ذاتية النسق اللغوي البنيوي واستقلاله. بل نقصد الانغلاق الذي يترتب على اختفاء أو مراوغة المدلولات للدوال، والذي يجعل الدوال تشير إلى مدلولات عائمة متحركة دون مثبتات، مما يحولها في نهاية الأمر إلى دوال لمدلولات أخرى، أي تحول اللغة إلى دوال فقط تشير إلى دوال أخرى. وشتان بين المفهومين".[4]

لا نستطيع شرعيا الخروج عن النص في اتجاه أي شئ آخر، في اتجاه مرجع... أو مدلول خارج النص... (ثم) لا يوجد ههنا شئ خارج النص أي لا يوحد نص خارجي.

"في ظل هذا النسق المغلق فإن ما تستطيع اللغةُ الإشارةَ إليه خارج النص هو لغة النصوص الأخرى. اللغة تشير إلى اللغة فقط مرة أخرى. وهذا ما نقصده بالتناص..."[5]

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 367.

2- Deconstruction and Criticism (Bloom, De Man, Derrida, Hartman, Miller), p. vii. Preface by Goeffrey Hartman. Edition 2004. Published by The Continuum Publishing Company, New York & London.

3- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 367.

4- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 348.

5- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 348.

يرى جاك دريدا مفهومين للنص، أحدهما قديم والآخر جديد. أما القديم فهو الذي يرى النص واضح المعالم والحدود، له بداية ونهاية ووحدة كلية ومضمون يمكن قراءته داخل النص، له عنوان ومؤلف وهوامش، وله قيمة مرجعية حتى أن لم يكن محاكاة للواقع الخارجي.

كل هذه العناصر تمثل حدود النص، ثم حدث اختلاف حول مفهوم "النص" في الستينات أي مع بداية استراتيجية التفكيك، وألغيت هذه الحدود كلها، فصار النص شبكة مختلفة شاملة للآثار كأنها نسيج من الأشياء التي تشير إلى آثار اختلافات أخرى لانهائية.

هذه الاختلافات تعني إشعاعات أو انعكاسات تعيش الفضاءَ النصيَّ، والإنسان بصفته قارئا أو مؤلفا يصل إليها بالأفكار والدلالات والمعاني والأغراض عبر مخزونات ذاكرته الواعية وغير الواعية، فبدأ التفكيكون وأتباع مدرسة التلقي نفي وجود النص، ولا يعنون بالنفي الحرفية المطلقة كنفي مسرحية لوليام شيكسبير بعنوان "الملك لير" وغيرها من نصوص لها وجود مادي محسوس بل إنهم قصدوا بعدم وجود "نص" سلطةَ النص التي يفرضها النص على قرائه لتفسيره أو قراءته بهذه الطريقة أو تلك، فنظرية التلقي تقوم بدور رئيسي في تنميط هوية النص وتذويب جسديته المشخَّصة في توليد دور القارئ/المتلقي، والقضاء على ماهيته وإنهاء فحواه كمدلول بين النصوص، عندما يكون النص رهين قراءة القارئ، عاد القارئ يلعب دورا أساسيا في تشخيص نمطيته من خلال الاحتكاك الثقافي والجماعي ما يعني أنه نص ليس بثابت بل إنه نص قابل للتحويل والتبادل والتشابك. ولذلك يكتب دريدا في بحث له بعنوان: "الحياة على الحدود ***Living on: Border lines***":

> "What has happened, if it has happened, is a sort of overrun (debordement) that spoils all these boundries and divisions and forces us to extend the accredited concept, the dominat notion of a "text" for strategic reasons, in part-a "text" that is henceforth no longer a finished corpus of writing, some content enclosed in a book or its margins, but a differential network, a fabric of traces reffering endlessly to something other than itself, to other differential traces. Thus the text overruns all the limits assigned to it so far…". [1]

> "ما حدث، إذا كان قد حدث، هو عملية اجتياح (*debordement*) أبطلت كل هذه الحدود والتقسيمات وأرغمتنا على توسيع المفهوم المتفق عليه… ظل يسمى في تسمية "نصا" لأسباب استراتيجية – "نص" لم يعد منذ الآن جسما كتابيا مكتملا أو مضمونا يحده كتاب أو هوامشه، بل شبكة اختلافات، نسيج من الآثار التي تشير بصورة لانهائية إلى أشياء غير نفسها، إلى آثار اختلافات أخرى. وهكذا يجتاح النص كل الحدود المعينة له حتى الآن…". [2]

وبهذا القول يذهب دريدا إلى اجتثاث تصور "النص المغلق" باعتباره كيانا مغلقا على ذاته، لا يحتاج في دراسته إلى خارجه، ويصل من خلال هذه النتيجة إلى أن "النص" لا يكون إلا مفتوحا، مما لا حدود له.

1- Deconstruction and Criticsim: pp. 69, 83-84. by Harld Bloom. (Living on: Border lines: by Jacques Derrida, Translated by James Hulbert) Continum Publishing Cmpany Edition 2004.

2- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 176.

والمشكلة التي واجهها نقد دريدي للنص هو أنه يعود إلى الاجتياح المطلق، من داخل إلى الخارج، ومعاكسه، مما يدل على أن "النص" لا وجود له أصلا. وصار الأمر لديه محمل دلالات "التناص/البينصية"، لأنه ما يتبادر إلى الذهن بمجرد سماع كلمة "التناص" هو التداخل (دون قيود ولا حدود) مهما يكون ذلك بالوعي أم بغيره، ففيه إذ ذاك يكون التسرب من الغائب إلى الحاضر/الارتداد من الحاضر إلى الغائب، وبتوزيع حركة هذين الاتجاهين المعاكسين على الوعي وغير الوعي تصبح لها أربعة أقسام: التسرب الواعي وغير الواعي، الارتداد الواعي وغير الواعي. و"التناص" بهذا المعنى الدريدي صار مركزَ دلالات "النص المهدَّم".

ذكر فنسنت ليتش *Vincent B. Leitch* الموقف الجديد من النص في مقارنة بالغة التبسيط بين النص القديم والنص الجديد:

"النص القديم له عنوان وهوامش وتوقيع وبداية ونهاية ووحدة عامة ومضمون محدد. خارج إطاره يوجد عالم إحالة. هذا العمل... [1]

ثم يقول عن تلك السلطة في ظل التفسير التفكيكي للنص:

"منذ ستينات القرن العشرين لاحظنا ظهور نص جديد. نص يلامس ويعابث – يغير ويبطل – كل الحدود والأطر والتقسيمات والمحددات القديمة. لقد بدأت هوية "النص" في التغير. وقد أرغمنا... [2]

فالنص بمفهومه الجديد لا يعرف الحدود ولا يعترف بها، فإنه ليس أكثر من آثار اختلاف تشير إلى آثار اختلاف آخر، نص اللعب الحر واختفاء السلطة الداخلية أو سلطة الإحالة الخارجية. فكل نص هو أثر لأثر آخر: "إن الأثر لا يمثل فقط اختفاء (غياب) الأصل... لكنه يعني أيضا أن الأصل لم يختف، وأنه لم يتم تكوينه إلا عن طريق حركة تبادل مع (لا أصل)، مع أثر يصبح بهذه الطريقة اصلا للأصل". [3]

الاختلاف والإرجاء بالمفهوم الفرويدي والدريدي

يعود قضية "الإرجاء والانتشار" عند دريدا الذي بنى أساسه على نظرية سوسور "الاختلاف"، وهذا مذهب سوسور الذي قصد به أن أهم سمة لغوية هي الاختلاف الدلالي، وهذا ما جعل أساسا لعلم الدلالة/المعنى... انتماء إلى الاختلاف النحوي والنظام الصوتي... هذا هو الأصل الذي بنى عليه دريدا مفهوم الاختلاف لديه، وعارض جون إلس *Ellis* حيث أصر على ربط الاختلاف بالاختلاف التركيبي ودفاعه عن نظرية سوسور بربطه بـ علم دلالة الألفاظ بالنحو...

- الإرجاء أو الانتشار *differance, dissemination*

1- Deconstructive Critism by Vincent B. Leitch: p

2- Deconstructive Critism by Vincent B. Leitch: p 118.

الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 186.

3- Derrida's Of Grammatology: (An Edinburgh Philosophical Guide) p. 70. by Arthur Bradley, Edinburgh University Press Ltd, 2008.

الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 187.

هذه نظرية دريدا في كتابه "مواقف ***Positions***" التي تزعم أن الكلمات لا توجد لها معان محددة، وان أقصى ما نستطيع إدراكه هو الاختلاف فيما بينها وإرجاء المعنى إلى غير أجل مسمى. وبذلك صار "الاختلاف/الإرجاء" مترادفا عنده لمصطلح آخر هو "الكتابة ***gram***".

الاختلاف ***difference*** أخذه دريدا من مذهب دي سوسور القائل: إن أهم سمة لغوية هي الاختلاف الدلالي، وهو يجعل ذلك ينسحب على الاختلاف النحوي والنظام الصوتي كذلك.[1] وبنى عليه مفهوم الاختلاف لديه.

"a neologism that contains two overlayered meanings: *difference* (to differ) and *differer* (to delay, to defer)".[2]

لفظة جديدة تحتوي معنيين متعاقبين: الاختلاف (الذي يختلف عن غيره)، و (الإرجاء والتأجيل).

- الإحالة اللفظية ***phonocentrism***

عندما نتأمل معنى "التناص" فنجد فيه معنى تفكيك الأصل وتشفيره وهذا قد درسه دريدا عند بحثه عن "الأصل"

ف "التفكيك" بالمقابل، يعتمد على "حزمة" من الكلمات المفاتيح التي يردد بعضها صدى بعض، ومنها: "التناثر والتشتيت ***dissemination***"، و"الأثر ***trace***"، و"الفارماكون ***pharmakon***"، و"الطيف أو الشبح ***specter***"، و"والكتابة والاختلاف ***difference***"، إلى آخر هذه الكلمات. وهو معنِيٌّ أساسا بتفكيك "الميتافيزيقيا الغربية ***metaphysics western***" حسب تعبير دريدا.

يقول دريدا في "الكتابة والاختلاف ***Writing and Difference***": "الميتافيزيقيا هي النظر إلى الوجود أو الكينونة" في (حضور) مبادئ أولية أو مراكز رجعية مثل: الجوهر، الوجود، المادة، الذات، الوعي، الله، الإنسان".

فتصبح مهمة "التفكيك" هي تفكيك هذا الحضور ***presence*** وهذه المراكز المرجعية. والمدخل إلى هذا التفكيك هو تفكيك اللغة عن طريق تقويض بنية العلاقة – ***sign*** – بفضل الدال – ***signifier*** – الكلمة عن المدلول – ***singnified*** – المعنى والتخلص من المعنى أو المفهوم (أي الحضور الميتافيزيقي في اللغة). ثم اللغة هو أداة التفكير ووسيلة تبادل المعرفة. فنقل ما وعي المتحدث إلى عقل السامع هي بالضبط "الميتافيزيقيا التي يعنيها دريدا ومن ثم يصبح هدف التفكيك هو التخليص في هذه الميتافيزيقيا وذلك بتقويض مركزية العقل أو اللوغوس وحتى يتم ذلك يبدأ التفكيك بتقويض الطريقة التي يفكر بها العقل.

وهذا الاختلاف والإرجاء بالمفهوم الفرويدي عن تبادل الأدوار يرتبط بمفهوم دريدا عن النص ومدى نهايته أو عدم نهايته. فالنص – الذي ينتج في حالة وعي – ليس هو الأصل. إنه مجرد إعادة إنتاج لنص أصلي

1- المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي: 19.

2 -Fifty Key Literary Theorists: p. 73.

داخل اللاوعي وطبعا بعملية متابعة بسيطة، سوف يتضح أن الأصل ليس أكثر من "أثر" لأصل آخر سرعان ما يكتشف أنه أيضا أثر. وهكذا إلى ما لا نهاية أو إلى نقطة لا نعرفها ولا نستطيع تحديدها. يقول دريدا:

"إن النص غير الواعي هو بالفعل نسيج من آثار خالصة، اختلافات يتحد داخلها المعنى والقوة – نص لا وجود له في أي مكان يتكون من أرشيفات هي كتابات بالفعل. مطبوعات أصيلة. إن كل شيء يبدأ بمنتج معاد دائما بالفعل... تتم بصفة دائمة عن طريق الإرجاء... والإكمال".[1] وما يترتب عنه هو كما يلي:

- اعتبار كل قراءة للنص بمثابة تفسير جديد له
- استحالة الوصول إلى معنى نهائي وكامل لأي نص
- التحرر من اعتبار النص كائنا مغلقا ومستقلا بعالَمِه

معطيات مصطلح "التناص" عند دريدا

- التأجيل اللانهائي
- الإرجاء اللانهائي
- إساءة قراءة للنص
- عدم وجود خارج النص
- عدم إمكانية الخروج خارج النص
- تقويض سلطة النص
- غياب المركز الثابت
- الانغلاق النصي المترتب عن الاختفاء والمرواغة
- المفهوم الجديد للنص
- فكرة الانفصال بين النص والكاتب
- تهديم المفهوم القديم للنص

ثنائية "التناص" و"تقاطع النص"

موقف ميشيل ريفاتير *Michel Riffaterre* عن "التناص"

رأى ريفاتير أن التناص لا يعنى إمكانية مجموعة العلاقات النصية فحسب، بل يعنى معيارا ووصفا جوهريا للقراءة الأدبية. أما المظهر الأدبي فلا يقف عند "نص" فحسب بل إنه يشمل القارئ وردود قراءته للنص.[2]

1- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص دراسة في سلطة النص: 172.

Writing and Difference by Jausq pp. 212.

2- Intertextuality: Origins and Development of The Concept: p. 279.

يقول ريفاتير إن كل نص انبثق من النصوص السابقة إنما هو الصورة الوحيدة لأصل الشعر [1]

رأى ريفاتير أن "النص" لا وجود له دونما التقاطع النصي، فلا تأتي دلالة كلمات "النص" إلا بإرجاعه إلى نصوص أخرى سبقت النص الحاضر.

فـ "*intertext*" و"*hypogram*" مصطلحان أساسيان لإدراك معنى "التناصية" عند ريفاتير.

وميَّز بناء على ذلك بين المصطلحين: "تقاطع النصوص/المتناص ***Inter-text***" و"التناص ***Intertextuality***".

> "the 'letter,' he writes, 'is the web of functions that constitutes and regulates the relationship between text and intertext' (1990a: 57)". [2]

أما الثاني (أي: "التناص")، يقول ريفاتير، فهو شبكة من الوظائف التي تشكِّل وتنظِّم العلاقةَ بين "النص" و"المتناص".

بينما مصطلح "المتناص" فلا يعنى العمليةَ التي نقوم بها عندما نقرِّب عددا من النصوص إلى نص معين، نكون بصدد دراسته أو تأمله، لا تعني كذلك العودةَ إلى البحث عن المنابع والمرجعيات والتشابهات والتماثلات بين نص وآخر. إذ إنَّ مصطلح ***Inter-text***:

> "is a corpus of texts, textual fragments, or text-like segments of the sociolect that shares a lexicon and, to a lesser extent, a syntax with the text we are reading (directly or indirectly) in the form of synonyms, or even conversely, in the form of antonyms. In addition, each member of this corpus is a structural homologue of the text". [3]

هو مجموعة نصوص، شظايا نصية، أو النص (المكون من) شرائح اجتماعية، تساهم في توليد المعنى (المعجمي)، وبقدر أقل، المعنى النحوي في النص الذي ندرسه (بطريقة مباشرة أو غير مباشرة) في صورة معنى مرادف أو حتى بالعكس (أي) معنى مضادا. وبالإضافة إلى ذلك، فكل جزء من هذه المجموعة هو نظير بنيوي للنص.

تعتني ظاهرة "تقاطع النصوص/المتناص" بـ قراءة النص قراءةً خطيةً/سطريةً حيث لا تستطيع هذه القراءة السطرية المشتركة بين جميع النصوص الأدبية/غير الأدبية أن تنتج غير المعنى، بينما "التناص" فهي آلية وحيدة تكمن فيها صلاحية إنتاج الدلالة. [4]

1- السيمياء والتأويل: 190. لـ روبرت شولز، ترجمة سعيد الغانمي.

2- Intertextuality: p. 117.

3- Intertextuality: p. 117.

4- إن الأبحاث الوفيرة لـ ريفاتير حول بودلير *Baudelaire* وبروتون *Breton* وديسنوس *Desnos* ودي بيللاي *Du Bellay* وإيلوار *Eluard* وجوتيي *Gautier* وكراك Cracq وهوجو *Hugo* وليريس *Leiris* ومالارمي *Mallarmé* وبونج *Ponge*... تتميز بإتاحة استعمال جهاز سيميائي.

موقف رولان جيني ***Roland Jenny*** عن "التناص"

عرَّف جيني "التناصَّ" في كتابه "استراتيجية الأشكال *The Strategy of Forms*" بوصفه تحويلاً وتمثيلاً لعدَّة نصوص يقوم به نص مركزي يحتفظ بريادة المعنى، لم يَجِدْ جيني في دراسته الأخرى "بيان التحليل التناصي *Status of Intertextual Discourse*" عن نمط تناصي لـ "ما بعد الحداثيين".

"What is characteristic of intertextuality, is that it introduces a new way of reading which destroys the linearity of the text. Each intertextual reference is the occasion for an alternative: either one continues reading, taking it only as a segment like any other, or else one turns to the source text, carrying out a sort of intellectual anamnesis where the intertextual reference appears like a paradigmatic element that has been displaced, deriving from a forgotten structure. But in fact the alternative is only present for the analyst. These two processes really operate simultaneously in intertrextual reading - and in discourse - studding the text with bifurcations that gradually expand in semantic space". [1]

فمن سمات "التناص" التي يتميز بها، هو تقديم طريقة جديدة للقراءة التي تُنْهِي الخطيةَ النصيةَ. كل إشارة حرفية هي (في الواقع) مجرى حدوث البديل السابق: مهما يستمر أحد في القراءة، حيث يعاملها كأجزاء أخرى أو يعود آخر إلى النص الأصلي، مبينا النوع من الفكر المدخر (السابق) حيث يبدو أن الإشارة الحرفية عنصر نمطي/نموذجي ما نُزِحَ، واستُمِدَّ من بنية النسيان (البنيات المنسية تماما). لكن في الحقيقة إن البديل يكون موجودا للمحلل. هاتان العمليتان تعملان بالفعل في وقت واحد في قراءة تناصية/متناصية (ما يفيد العملية الوصفية في التناص (و) - في الخطاب - يتم ترصيع النص بالتشعبات (الفروع والانقسامات) التي تتسع شيئاً فشيئاً في الفضاء الدلالي.

إذاً، كل خطاب/نص يتكون بصفة أساسية من خطابات أخرى سابقة ويتقاطع معها بصورة ظاهرة أو خفية. فلا وجود لـ خطاب/نص خال من آخر. وفي الفترة التي عاشها جيني قد شاع مصطلح "المتناص"، ومن أجل تَغَيُّرِ مفهومِه عند الباحثين تَطَوَّرَ مصطلحُ "التناص" واستظل في نمو إشعاعياته، ثم اتسع ذلك بسبب الاضطرابات الاصطلاحية المتعلقة به.

البنيوية – تعالية النص

جيرار جنيت ***Gerard Genette*** [2]

1- Intertextuality: p. 110. (Jenny, 1982: 44-45)

2- كان جيرار جنيت من مواليد باريس سنة [1930-]، وكان منظِّرا بنيويا للأدب الفرنسي، ومدير الدراسات في المعهد العالي للعلوم الاجتماعية، وبها ينظم حلقة دراسية حول علم الجمال والشعرية كما يدير مجلة "الشعرية Poetique" المشهورة. ومن مؤلفاته:

Figures

Mimologics

The Architext: An Introduction

Narrrative Discourse

Figures of Literary Discourse

The Work of Art

جاء جنيت بمصطلح "التعالي النصي" أو "*transtextuality* الماورائية النصية" لإبراز التفاعلية النصية أو العلاقة النصية المتعالية/المتسامية وفق رؤيته المحددة وهي سمو النص عن نفسه مما يشير إلى كل ما يجعل النص في علاقة ظاهرة أو خفية مع نصوص أخر، [1] انطلاقا من ذلك أمسى "التناص" عنده علاقةً من العلاقات تكون استجابةَ فكرةِ تداخلِ النصوصِ بعضها مع بعض. وبرغم كل ذلك إن جنيت لم يرتض ما اقترح من "المتعاليات النصية" للتناص بل عدل عنه في كتابه الأخير.

وهاكم تلك الأنماط الخمس التي صارت محمل دلالات موقفه النصي:

1. "Intertextuality: the relation of co-presence between two or more texts, that is, the effective presence of one text in another which takes place by means of plagiarism, quotation or allusion.
2. Paratextuality: the relation between the body of a text and its title, subtitle, epigraphs, illustrations, notes, first drafts, and other kind of accessory signals which surround the text and sometimes comment on it.
3. Metatextuality: the relation, usually called "commentary", which links one text with another that comments on it without quoting it or, even, without mentioning it at all...
4. Archtextuality: the generic category a text belongs to. The text may not recognize its generic perception determines to a great extent the reader's "horizons of expectations", and, therefore, the work's reception.
5. Hypertextuality: the relation between the latecome text (hypertext) and its pre-text (hypotext)...". [2]

1. التناصية: هي علاقة حضور مشترك بين نصين أو عدد من النصوص، وهي الحضور الفعلي للنص في نص آخر (بطريقة استحضارية حيث يتفاعل الحضور الفعلي بذلك) الذي يستحضر (مكانه في النص) بـ السرقة (الانتحال مع الإحالة أو عدم الإحالة إلى مرجع محدد)، الاقتباس (جملة أو فقرة مقتبسة على سبيل الاستشهاد) أو الإلماع (الإشارة الضمنية أو غير المباشرة).
2. الملحق النصي/النص الموازي: هي العلاقة بين جسد النص وعنوانه الأصلي، العناوين الفرعية، المدخل (عبارة مقتبسة يُصدَّر بها كتاب أو فصل من كتاب لتوحي بفكرته العامة)، الأمثال الموضحة، الملحقات، الإشارات (الملاحظات)، المخططات البدائية الممهدة (التمهيد)، ومساعدات ثانوية وملحقات أخرى تحيط النص وأحيانا تعلِّق عليه (تضيف إليه شيئا). [3]
3. النصية الواصفة: هي العلاقة التي تُعْرَف بـ "الشرح/التفسير" يربط نصا بنص آخر دون الاستشهاد به أو استدعائه، بل يمكن أن لا يذكر حتما.
4. النصية الجامعة: هي مجموعة شاملة (جامعة) يتصل بها النص. والنص "أفق التوقعات" وبالتالي، استقبال لعمل ما.
5. الاتساعية النصية/الملابسة النصية/النصية المتفرعة: هو العلاقة بين النص الحاضر (المتسع) والنص الغائب (المنحسر).

The Aesthetic Relation

ينظر:

Fifty Key Literary Theorists: 126-131.

1- Intertextuality: Origins and Development of The Concept: p. 280.

2- Intertextuality: Origins and Development of The Concept: p. 280-281.

3- المصاحبة النصية، المناص، التناص، الميتاناص، النص اللاحق، معمارية النص.

هذه الفروع الخمس التي توصَّل إليها جنيت كلها متداخلة ومتلاحقة في العملية التطبيقية، ومتلاحمة ومتلاشية في العملية الإجرائية. إنها تتآلف وتتآزر تحت التعددية النصية/التعالية النصية التي تحيط النصَّ بأكمله دون تجزئته إلى الأجزاء. حاول جنيت رصد علاقات نصية بعضها مع بعض من خلال شرح هذه الأبعاد الخمس لاحتوائها عليها.

بين–قصيدة/بين–شاعرية

موقف هارولد بلوم *Harold Bloom* من "التناص"

رأى بلوم أنه لا وجود لما يمكن أن نسميه قصائد، الموجود هو بينقصائد فقط–لا يوجد شاعر بل ما يوجد هو "بين–شاعر". كان بلوم أكثر حماسا للتناص، وزعم وحدة التأثر المتبادل بين الكاتب والشاعر، وانتهائها بتأكيد حضور السلف القوي من الشعراء في النص الجديد، هذه المفردات الأساسية لدى بلوم التي تجعل النص منبطحا لغيره تلاءمت بما قَدَّمَه هيدجر من معركة المبدع مع التقاليد ومحاولة نسفها... "المهم أن كل إساءة قراءة للنص، من وجهة نظر بلوم، تحدد أنماطا نصية في علاقتها مع **بينصوص أخرى**. فالنص لا وجود له إلا **بين بينصوص**، بل إن **التناص** هو الذي يضع الأسس لقيام النص. وربما تكون تلك العلاقة بين **النص** و**البينصية**، أو القول بضرورة تحقق البينصية حتى يتحقق قيام "**النص**" سببا في الاستخدام المتأخر لكلمة "**نص**" بمعنى "**بينص**". إن بلوم يرى أنه لا وجود لما يمكن أن نسميه قصائد، الموجود هو "**بينقصائد**" فقط. لا يوجد "شاعر" بل "**بين – شاعر**".[1] وها هي النتيجة التي وصلت إليها دراسات تفكيكية أن كلما هو موجود ليس إلا تناصا أو منتَج تناص في الأخير. يقول هارولد بلوم:

> "Few notions are more difficult to dispel than the "commonsensical" one that a poetic text is self-contained, that it has an ascertainable meaning or meanings without reference to other poetic texts. Something in nearly every reader wants to say: "*Here* is a poem and *there* is a meaning, and I am reasonably certain that the two can be brought together". Unfortunately, poems are not things but only words that refer to other words, and *those* words to still other words, and so on, into the densely overpopulated world of literary language. Any poem is an inter-poem, and any reading of a poem is an inter-reading. A poem is not writing, but *rewriting*, and though a strong poem is a fresh start, such a start is a starting-again".[2]

"لا توجد أفكار كثيرة يمكن أن تكون أصعب في دحضها من فكرة أن النص الشعري مكتف ذاتيا وأن له معنى يمكن التأكد منه، أو معنى لا يحتاج للإشارة إلى نصوص شعرية أخرى. ففي داخل كل قارئ شيء يريد أن يقول: "هنا قصيدة وهناك معنى، وأنا على يقين إلى حد معقول من أنه يمكن الجمع بين الإثنين".لكن، لسوء الحظ، القصائد ليست أشياء بل كلمات تحيل إلى كلمات أخرى، وتلك

1– المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 368.

2 -Poetry, Revisionism, Repression: p. 234. by Harold Bloom, Chicago Journals, Critical Inquiry, Vol. 2, No. 2, (Winter, 1975), pp. 233-251. Published by The University of Chicago Press, http://www.jstor.org.

الكلمات الأخرى تحيل إلى كلمات أخرى، وهكذا... إن أي قصيدة، هي بين–قصيدة، وأي قراءة لقصيدة هي بين–قراءة. إن القصيدة ليست كتابة، بل إعادة كتابة، وعلى رغم أن القصيدة الجديدة بداية جديدة، فإن تلك البداية هي تكرار لبداية". [1]

فالنص لا فكاك له من سلفه بل إنه دائم الحركة والوجود في النص الحاضر حيث لا وجود له إلا بين "بينصوص"، إن بلوم من مقدمة قطب التفكيك الذين استخدموا مصطلح "كل قراءة هي إساءة قراءة ***All Readings are misreadings***" لنفي قدرة النص على إنتاج معنى. فـ **بول دي مان** ***Paul de Man*** وبلوم وغيرهما جاؤوا بهذا المصطلح في معسكر التفكيك أثناء بيان قراءة استهلاكية، إنهم قصدوا بهذا المصطلح أن كل قراءة للنص تنتج معنى لا يتم تثبيته إلا إلى حين، إلى أن تجيء قراءة جديدة تقوم بتشفير النص من جديد عبر تفكيك القراءة السابقة وهكذا إلى اللانهاية. وصل دي مان في تحمسه لفكرة إساءة قراءة النص إلى القول:

"the specificity of literary language resides in the possibility of misreading and misinterpretation". [2]

"خصوصية اللغة الأدبية تكمن في إمكان إساءة القراءة وإساءة التفسير". [3]

يتفق بلوم في تعريفه البسيط للتناص مع الشعب التفكيكي في أن كل نص هو "بينص" أو "بينـنص"، وقياسا عليه يسمى الشعر بـ "بين–شعر"، والقصيدة بـ "بين–قصيدة"، بمعنى أنه مسبوق الكتابة/الوجود، فكما يهيم النص في الفضاء المرواغ، كذلك تهيم القصيدة، بل النص والقصيدة كلاهما مفضيان إلى هيام نصي وتلاشيْ حدودٍ وبناءِ مفارقاتٍ بين كتابة/كتابات تتمثلها مقولات بلومية مثل "إعادة كتابة ***rewriting***" و"بين قراءة ***inter-reading***" و"بداية جديدة ***fresh start***" و"تكرار لبداية ***starting again***"... لا تختلف عن مقولات دريدية وبارثية، بل أعتقد أنها مبنية على الأصل الذي سرعان ما يكتشف الناقدُ الفذُّ عند قراءته للأدب/اللغة/النص ومحاولة الابتكار فيه أنها أثرٌ لأثرٍ كان بالفعل موجودا ومقروءا ***already read***. ولذلك اتفق كبار التفكيكيين مثل ريفاتير وأمثاله على أن "النص" يكون شبكةً لغويةً، ولا يكون نسيجَ أشياءٍ وأفكارٍ.

1- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص: 201.

2 -Literature and Language: A Commentary, p. 184. by Paul de Man, New Literary History, Vol. 4, No. 1, The Language of Literature (Autumn, 1972), pp. 181-192. Published by The Johns Hopkins University Press, http://www.jstor.org.

3- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص: 195. أو كما قال ليتش: "كل القراءات خطأ قراءات بالضرورة". ينظر: المرايا الحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 339.

مراوغة النص عند ريدل ***Riddel*** وشجرة النص عند ليتش ***Leitch***

وهذا ما ذهب إليه ريدل *Josepn. N. Riddel* بحيث رأى أن "النص السابق" يصبح مدلولا مراوغا في ذاته للعلامة وهي "النص الحاضر"، فالنص يتحول عنده إلى "النص البينص" يمثل الحاجز بين النص ونفسه، مما يسمح باللعب الحر للنص/العلامة، "فإن النصوص السابقة تجتاح حدود النص الحاضر لتُحَوِّلَه إلى بينص، تلعب فيه الاختلافات بحرية كاملة. لكن تلك النصوص السابقة ليست في الحقيقة نصوصا بل بينصوص، أي لا يوجد في الواقع نص أول أو نص أصل عزته نصوص سابقة". (1) وكذلك تناول فنسنت ليتش *Vincent B. Leitch* بعض الملاحظات عن تحقيق "المعنى" المفقود في متاهة اللَّانِهائيَّة (النصية) قائلا:

"في التناص. إن النص ليس شيئا موحدا أو مستقلا، لكنه مجموعة من العلاقات مع نصوص أخرى. إن نظامه اللغوي، ونحوه وقواعده، ومعجمه تجر معها شذرات–آثارا *traces* من التاريخ، بحيث يشبه النص مركز توزيع لجيش خلاص ثقافي *Cultural Salvation Army*، يضم مجموعات لا يمكن تفسيرها من الأفكار والعقائد المتنافرة. إن شجرة النص هي بالضرورة شبكة غير مكتملة من مقتطفات واعية وغير واعية مستعارة... (والموروث يبرز في حالة تهييج و) كل نص هو (حتما) بينص (نص متداخل *Intertext*)".[2]

ثمة لا وجود للنص البرئ الذي يخلو من الآثار الثقافية والمقتطفات التاريخية، فكل نص يكون في كيانه مجموعةً متآلفةً من الأفكار والمعتقدات والإرجاعات الشعورية واللاشعورية، هذا المفهوم النصي يشمل نُظُمَ الأدبِ برمتها.

"The central element of intertextual interpretation is to note and make connections between and among texts. Every text is potentially the intertext of every other text, and so reading becomes an infinite process. Whereas the traditional notions of allusion and source study direct us to the intentions of the authors under consideration, intertextual theory declares those intentions unnecessary, unavailable, and irrelevant".[3]

إن العنصر المركزي لتفسير *intertextual* (بين– النصي والحرفي) هو ملاحظة الارتباطات (العلاقات) ومراعاتها بين النصين فأكثر. من المؤكد أن يكون كل نص (جديد) بَيْنَصًّ/تناصًّ نصٍّ آخرَ (جزء من رماد النص القديم وبقاياه)، ولهذا تصبح القراءة عملية غير متناهية. على أن المفاهيم التقليدية (الإشارات المتوارثة من نص لآخر) من التلميح (الإلماع المباشر أو غير المباشر) والمرجعية (مصدر الدراسة) تحوِّلنا إلى انتباهات ونوايا المؤلفين بإمعان ودقة، فنظرية "بين– النص" تقرر وتوجب تلك النوايا غير ضرورية، غير موجودة (غير متوفرة) وغير ملائمة (في غير محلها).

المنظور الاستراتيجي لما بعد الحداثة/البنيوية يتمثل في تأصيل انفتاح النص وتحوله إلى لانهائية الدلالة (اللامتناهية *infinite* ما ليست له بداية ولا نهاية) ولا محدودية المعنى وتعدد الحقائق والعوالم باختلاف

1– المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 369.

2– المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك:339–340. وينظر:

A Dictionary of Literary and Thematic Terms: pp. 218-219. by Edward Quinn, Second Edition, Facts On File An Imprint of Infobase Publishing, United State of America 2006.

3- Against Intertextuality: Philosophy and Literature: p. 235.

القراءة والإساءة إليها. فالقارئ/المتلقي يقرأ القصيدة الجديدة في ضوء تأثير السلف بمعنى ويعيد تقييم السلف في ضوء الحاضر بمعنى آخر.

الفصل الثاني

أشكال "التناصّ"

إن رحلة القارئ عبر معايشته نظريات مختلفة للتناص هي طريق المعرفة من خلال استكشاف ظواهر النص المتعاقبة التي هي حصيلة التفاعل ومدار التداخل في اتجاهات الأدب والنقد، ويتجسم مدلول "التناص/البينصية" أمام القارئ، لأن "النص" كان هو هاجس الفكر النقدي الغربي قبل "التناص"، فلا يتم عرض الرؤى التناصية إلا بالاستناد إلى رؤى الأعلام أنفسهم لمفهوم "النص" المهيأ للدخول مع غيره في العلاقات التناصية.

حينما يلاحظ نظريات هؤلاء الأفذاذ تجاه اللغة وعلاقتها بالإنسان والعالَم، وعلاقة الأدب بغيره من خلال الأيقونات التي انتشرت في التراث الغربي، وانبهرت بها عقول القرون الوسطى، أجد أنها لم تكن إلا وقد تكوَّنت منها رُؤًىً تتشابه بما جاءت به نظرات دقيقة نحو اللغة والكلام والأدب عند سوسور تحت فكره اللماح: "الدال-المدلول-الدلالة"... وتنويع لغة الرواية نحو الحوارية والمنولوجية عند باختين، ثم انبعثت منها أفكار تناظرها تارة وتشاطرها تارة أخرى، إلى أن تمت تسميتها بـ نظرية "التناص/البينصية" عند كريستيفا.

ثم تلتها مدارس عديدة في تشكيل بنية "التناص" كـ نظرية تحليلية للغة الشعرية أو الأدبية بناء على وجوه "النص" المختلفة... وعلى رأسها مدرسة التفكيك التي هضمت مصطلح "التناص" تماما، وأضفى عليه هوية خاصة تميزه من غيره. وفي ذاك السياق قد ظهرت اتجاهات أخرى استجابةً لتطلعات توسيع مفهوم المصطلح ذاته ليشمل كلَّ شيءٍ يقوم بربط العلاقة بين النصين السابق واللاحق... ومن هذا المنطلق توسع مفهوم "التناص" لغاية ما حتى تجاوَزَ دائرةَ الأدب، وشرع يدرس العلاقات غير الأدبية.

ضبط باختين مصطلح "الحوارية ***Dialogue***" خلال قراءته "حوارات سقراط ***Socratic dialogues***" وحسب "الحوارية" من مقومات الرواية لكونها محمل دلالات متعددة، وعينات كثيرة، عندما تناولت كريستيفا هذه السمة في عمل أدبي فسمتها بـ "التناص" موحية إلى صفة التداخل والتثاقف بين النصين/النصوص السابقة واللاحقة.

فـ "التناص" – في ضوء ما مضى عنه – يعني الفلذاتِ النصية التي تعود إلى مسارات الحداثة وما بعد الحداثة، يستحضرها الفاعل (مؤلف النص) حالما أنه شاعر، كاتب أو قارئ، من خلال الاقتطاع والتحويل، الامتصاص والتشرب، التفاعل والتبادل، التغاير والتمازج، التراص والتلاحم، التلاحق والتداخل أساسا على المخزون الاجتماعي والثقافي والتاريخي. ومنه صار "التناص" حصيلةَ تفاعلِ نصوصٍ لانِهَائيَّةٍ في نصٍّ جديدٍ.

أجل! إن النصوص الحاضرة تأتي اقتفاءَ آثارِ نصوصٍ قديمةٍ، ومنه قد أمضت النصوص الجديدة نتاج تلك البقايا القديمة التي تجعل القارئ يتفكر أن "التناص" أمضى سَوِيًّا في جميع دوائره السابقة قبل نشأته كـ مصطلح نقدي ونتاج نهائي للأفكار المبثوثة في كتابات النقاد السابقين. إن كانت الإجابة بـ نعم! فيتبادر للذهن تلقائيا: هل الامتصاص والتحوُّل والتحويل وحداتٌ متساويةٌ لدى جميع النقاد؟

فالإجابة عن هذا السؤال عبارة عن أشكال "التناص" في الواقع العلمي والتجريبي. واختلف علماء الاتجاهات النقدية في تناول هذا الموضوع باختلاف منازعهم النقدية، فأخذ "التناص" لاستيعابه نفسه في داخله من مناهج متمايزة من بنيوية وأسلوبية وسميولوجية وتفكيكية يتأبى أن يخضع لمنهج بعينه، وهذا ما يضبطه بمحاور متعددة في سياق مطالب متنوعة بدت بادئ الأمر على أيدي أولئك النقاد في حضن "النص"، ثمة صارت له إشكاليات متعددة الأطراف ومتفاقمة الغايات لاختلاف وجهة تناولها من باحث لآخر.

طالما كان النصُّ نتيجةَ فعالية التحويل والتوليد، فيعود النصُّ إلى الشفرات النصية الأولى التي يتنابها الهدم والبناء لتشكيل "النص الجديد" كـ إنجاز للنص القديم.

إذن، ما دور وحدتي "الهدم" و"البناء" في بنية نصية؟ هاتان الكلمتان تشيران إلى نزعاتٍ يدور حولها "النص"، وبذلك تتحقق سمات التداخل والتشابك والتماسك والتوافق والتعالق والتثاقف والتلاقح... مما تؤدي إلى "المداخلات النصية" أو ما يمكن تسميتها بـ "التقاطعات النصية"، هذه المداخلات النصية لا تبرح تتلاقى مع الإرجاع والإرجاء والاختلاف والتقاطع، وبذلك تطرأ على هذا التداخل ما سمي بـ البينصية/العلاقة النصية بين النصوص القديمة والمعاصرة بمختلف أشكالها.

فـ مصطلح "التناص" في ضوء مفهومه العام يشمل كلَّ ما يدور حول حلْقة الاجترار والامتصاص والتشرب والتحول وغيرها من العناصر التي تدل على التعالق بين النصين... وقد أمست هذه التقنيات التناصية وآلياتها ممهِّدة لظهور هذا المصطلح بجملة أبعادها.

فيما يلي أتناول أشكالاً تناصيةً، هي أوضاع مختلفة تنبعث من إضاءات لغوية وأدبية ونقدية. ثمة نقاد كثيرون في التراث الغربي (الفرنسي والإنجليزي) قاموا بدورهم الرئيس في أداء مفهوم "التناص" وتشكيله وفق اتجاهات سائدة في النص والنصوصية.

مهما اختلف الباحثون/النقاد إلى مفهوم "التناص" حسب رؤيتهم النقدية المختلفة، ومنزعهم الأدبي المتنوع إلا أنهم على الرغم من كثرة تلك الأيديولوجيات والأيديولوجيمات الفكرية بالساحة النصية سعوا إلى تحصيل القاعدة المعرفية التناصية واستعادتهم مكانتها بقفزات متسارعة صوب مفاهيم موسعة تشمل كثيرا من جوانب البلاغة.

دواعي "التناص" ومظاهره

اعتبارا لمعايير ترجيح واختيار من المفاهيم السابقة ينبغي من استعادة مظاهر "التناص" ودواعيه، إنها تحدد مفهوما سائدا (تفكيكيا) للتناص/البينصية:

التعددية الناشئة عن التقاطع

اللَّانِهائية للدلالة/المعنى

الرماد التاريخي

الرماد الثقافي

تدمير التقاليد

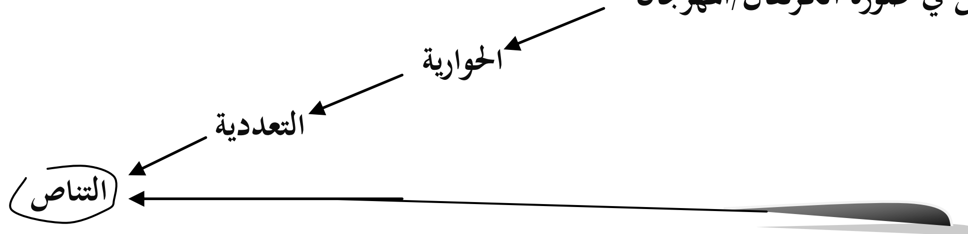
تشرب النص الجديد من القديم

علاقة المزج والهدم بين النص المقلِّد والمقلَّد

علاقة الرفض والقبول بين النص المغلق والمفتوح

الصراع بين الداخل والخارج

نظرا إلى هذه المكونات والأسس ثمة عناصر تبعث بصمات التداخل والتشابك في "النص" ذاته، خصوصا من إطار النص الروائي، فأضحت سماتٍ جوهريةً للتناص.



يحتوي الكرنفال عناصر تالية:

- الصيرورة
- الاستمرار
- الحركة
- التبادل والتفاعل
- انبناء اللاحق بالسابق
- اللانهائية
- الإغلاق

فالفلسفات المتقدمة والنظرات المختلفة هيأت ظروفا ملائمة لولادة "التناص" ك مصطلح نقدي، ونتاجِ نصوصٍ، خصوصا بعد أن شرع مفهوم "النصية" لا يتوقف عند حدود كلمات متعاقبة أو متتاليات جملية محددة بل وجب ارتداد النص إلى الماضي لتوليدِ علاقةِ الحوارية بين النص الجديد والنص القديم، وبذلك أصبحت الكلمات قابلة للدخول في سياقات أدبية لانهائية.

لم ينشأ "التناص" من فراغ بل إنه امتداد للشكليات النقدية الآنفة الذكر، ثم سرعان ما امتدت هذه الجذور كـ أسس ومكوّناتٍ للمصطلح" باسْمٍ جديدٍ وفكرٍ قديمٍ في مدرسة جوليا حيث استفادت من اللمحات الماضية الفلسفية وغيرها في صياغة هذه الفكرة.

عناصر "التناص/البينصية"

فـ "التناص" محفوف بمظاهر ما تعني له خصّيْصًا مثل مقوّمات لغوية وأسسٍ فنّيّةٍ، يقوم بربط النص الظاهر بالنص الباطن، وإظهار علاقته بالأنساق الأخرى التي تشكّل قوام البنية الإبداعية.

يستمد "التناص" وجودَه من التقاليد والتدمير واللغة والكينونة والتاريخ والثقافة، ومن المستحيل انصراف "المصطلح" عن هذه الأطر التفكيكية وجماليات معالم مجالة وحدوده، إنها من مقوماته، ولا يقاس وجود "التناص" دون فرضية هذه الدوائر، وبذلك يتأكد حضور السلف في النص الجديد، فالتناص هو الأساس الوحيد الذي يقوم بتكوين النص وتصويره، إنه باعث ومسبب لإيجاد النص، ومن ثَمَّ تتأكد ضرورة تحقق البينصية لتحقيق النص ذاته.

وليُدْرَك مدى أهمية هذه الملزمات في تكوين "التناص"، يجب أن يوضع الأمر في نصاب مقادير المكونات التالية.

- النص في منطقة البين–بين
- اللامرجعية/اللاتمركز – (في الحداثة كان التمركز وفيما بعد الحداثة كان التبعثر وفيما بعد البنيوية صار اللاتمركز).
- تقويض الأصالة وتهديم الثبات
- إنتاج الجديد من القديم (التحليل النصي)
- المزج بين القديم والجديد
- الرماد الثقافي والتاريخي
- اللعب الحر للدالات والمدلولات (الدلالة) – في الحداثة كان الغرض وفيما بعد الحداثة/ما بعد البنيوية صار اللعب ونظرية اللعب – وكذلك كان في الحداثة المدلول وفيما بعد الحداثة الدال وفيما بعد البنيوية لعبة الدوال.
- التقاليد والوعي بها
- التحولات العائمة
- اللانهائية – هذا فيما بعد البنيوية وكان ذلك (الفوضى) فيما بعد الحداثة و(الهرمية) في الحداثة.
- انتفاء التفسير الموثوق

- الحضور والغياب – هذا فيما بعد البنيوية وكان فيما بعد الحداثة مجرد الغياب وكان في الحداثة مجرد الحضور.
- الاختلاف والإرجاء
- أثر أثر لأثر آخر...
- النص المفتوح — اللاشكل متقطع (ما بعد الحداثة/ما بعد البنيوية) وفي الحداثة كان الشكل متركبا ومغلقا.
- اللاإبداع/التفكيك (فيما بعد الحداثة/ما بعد البنيوية) وكان (الإبداع) في الحداثة.
- المراوغة – في الحداثة كان التحول وفيما بعد الحداثة الملازمة وفيما بعد البنيوية المراوغة.
- ميتامفارقة كان فيما بعد البنيوية وكان فيما بعد الحداثة المفارقة وكان في الحداثة الميتافيزيقيا.

أضحى "التناصُّ" مفاد عدة إنتاجات نقدية ومشارب منهجية مثل بنيوية، وتفكيكية، وسميائية وغيرها، ومن أجل صلة متوطدة بين الإنتاج الذي اكتسب شرعية "التناص" لدى جوليا وبين تفكيك الميتافيزيقا لدى دريدا تعتبر مدرسة "التناص" من إنتاجات أبعاد المدرسة التفكيكية أخيرا.

ما دامت هذه المفردات السابقة رمزا للتجربة التناصية – العقلية الصرفة، إنها تصير مقصد "التناص/البينصية"، هذه العناصر تهمنا في هذه الدراسة، لأن "التناص" لا يمكن أن يكون معزولا عن هذه الارتباطات القائمة حوله، فلا يتم مفهومه إلا عند اكتمال عناصره حيث إذا اختل بعضها فَقِدَ "التناص" وجودَه، فصارت للتناص أشكال عديدة بين الأنساق النقدية والأدبية وَفْقَ اختلافِ رُؤَى أصحابِها فتعود مصائر المصطلح إلى منازع قائليه.

حينما يكون الحديث عن مصدر المعنى لا يعني ذلك إلا لعب الاختلافات والتعارضات بين المدلولات خارج النص وهذا اللعب لم يعد مجرد تعارضات معينة، لكنه أصبح دون حدود ومن هنا أصبح المعنى لانهائيا عند خروجه من منابعه. مادام الأمر كذلك، فيعود الحديث إلى "التناص" أخيرا، لأن التصور ك هذا يعنى اجتياح "النص" حدوده، فكأنه يتصور لنفسه مقرا، له حدود جغرافية، يجتازها دون عناء، فقد وضع أصحاب الفكرة البينصية أن "النص" هو بين – نص بالضرورة، لعدم وجود نص مغلق ونهائي، فانطلاق النص ك هذا يعنى وجوده بين نص آخر والآخر في غيره إلى ما لا نهايته له، فالأمر يؤول في الأخير أن "النص" لا وجود له إلا بين "بينصوص"... وهذا مما يؤدي إلى القول: "إن التناص هو الذي يضع الأسس لقيام النص وربما تكون تلك العلاقة بين النص والبينصية، أو القول بضرورة تحقق البينصية حتى يتحقق قيام النص، سببا في الاستخدام المتأخر لكلمة "نص" بمعنى "بينص". [1]

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 368.

تحاول الدراسةُ رصدَ مجموعةٍ من الأشكال والأنماط التي باتت شأنا بين الأوساط النصية/اللغوية والأدبية نقدا وأصالة. وبذلك تصير معالجة بنية "التناص" فيها تتمة وتكملة لما تقدم عن مفهومه.

أشكال "التناص"

هذا بيان لأشكال "التناص" – من منظور النقد الغربي – وقد تنوعت عند علمائه إلى:

- **العلامة**
- **العلاقة النفسية/ النص ليس سوى أثر**
- **شبه الحرفية**
- **تدمير اللغة سلبا وإيجابا**
- **الحوارية**
- **الاكتناه النصي اللامتناهي – جسدية النص –**
- **الاقتطاع والتحويل/التداخل النصي الظاهر**
- **ما قبل النص**
- **التناص/البينصية/التنقيل**
- **"النص" هو "التناص" باعتباره إعادة قراءته وتكثيفه عبر اختزال علاقته النصية**
- **شطب العلامة/التفكيكية – التقويضية**
- **التداخل النصي عبر الاقتباس/السرقة/التلميح والإلماع... المناصُّ علامة تمازج كبير المناص *Hypertextuality***
- **الإشارات الداخلية لحضور التاريخ**
- **إلغاء النصية الأولى (المرجعية/الأصالة)– تأصيل التأثر**
- **التأجيلية**
- **الافتراض المقدم**

هذه الصور كلها تتفرع إلى نمطين رئيسين:

نمط الحضور التقديري يعني صياغة جديدة لنص قديم، وهذا مذهب باختين وجوليا وأتباعهما.

- اللاحدودية للمعنى (النص) *no limitation of texts*
- نهائية مهارة الإبداعية والابتكار/القضاء على المعنى الجديد *ending of new meaning*
- كل معنى (دلالة) قديم *every meaning (signification) is old*

- كل نص (جديد) يكون صياغة نص قديم (بطريقة شعورية ولا شعورية) *every text is a reforming of a previous text*
- النص لا يكون ملك المؤلف *the text is not a property of writer*
- النص وحدة حرة متكاملة، ولها سلطة تامة على ذاتها *the text is a totally free phenomenon*
- استخدام النصوص في صور جديدة/محدثة *texts are used in newly*
- إزالة طابع القداسة عن النص

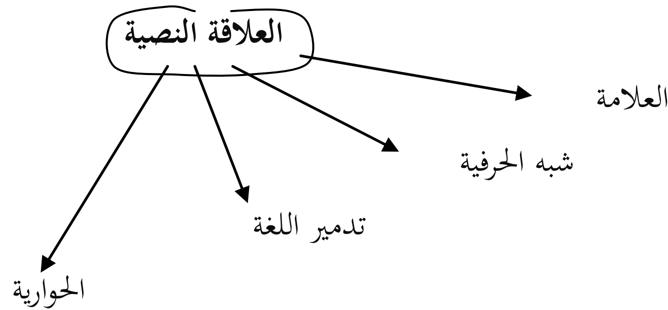
نمط الحضور الفعلي يعني تسجيل نصوص أخر على سبيل السرقة الظاهرة، والاقتباس والتضمين مثلا، وهذا مذهب جيرار جنيت ورولان جيني وأتباعهما.

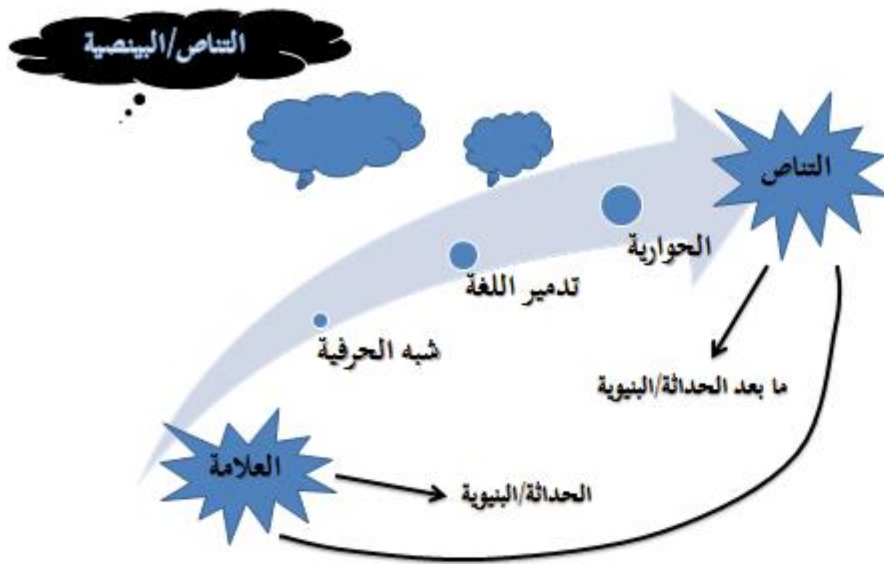
- الحدودية في المعنى (النص) *limitation of texts*
- إمكانية إيجاد/خلق المعنى الجديد/صياغة الدلالة الجديدة *possibility of new meaning/text/signification*

يخرج "التناص" من أنظمة النصوص والخطابات إلى أنساق فكرية وبُنىً نصية تستند في ممارساتها إلى استقراء ظواهره:

ممارسات للإشكاليات التناصية قبل ظهور المصطلح

المخطط التالي لعله يوضح مستويات "التناص/البينصية" من أوائل ظهوره إلى نضج أطرافه وصوره.





العلامة

عناصر فلسفة "التعالق" بين ثنائية اللغة والكلام تكشف عن أبعاد فكرة "التناص" عند دي سوسور، تلك العناصر التي تتحدث عن التداخل والتلاقح تجتمع في "العلامة اللغوية":

- العلامة
- الدال وتصور المدلول
- تعددية الدلالة
- اللغة والكلام
- التقاطع والتلاقي عبر الخطين الرأسي والأفقي
- نظرة تاريخية
- نظرة وصفية
- نظرة اجتماعية
- الاختلاف والإرجاء

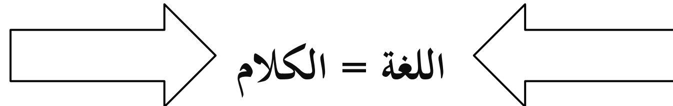
ومما مضى عن "التناص" يشير كله إلى التداخل النصي أو تداخل النصوص، فالنص يستحدث وجوده مما سبقه. وما رآه دي سوسور عن الفروق بين اللغة والكلام تشير بأسرها إلى دلالة جماعية، ونمطية جماعية، وطبيعة جماعية للنص. فالعناصر التي ذكرتها لا تعني الحصر على الإطلاق بل إنها نبذة عن اللمحات التي

تدرس علاقة النص بغيره، أو توظيف نص في نص آخر، أو قطعات نصية بين نص/نصوص أخر. ولعل الأمر يصير أكثر وضوحا وانسيابا عند وضع مقارنة بسيطة بين أداتي النص: اللغة والكلام. هذا التكوين ليس ناشئا عفويا بل إنه نتاج العلامة التي تتلاقى فيها تعددية ناشئة عن تقاطع نظرات دياكرونية وسينكرونية، فيحدث فيها الاختلاف والإرجاء، ومن ملاقاة هذه الثنائية تنشأ التعددية.

بين اللغة والكلام/نصية النص

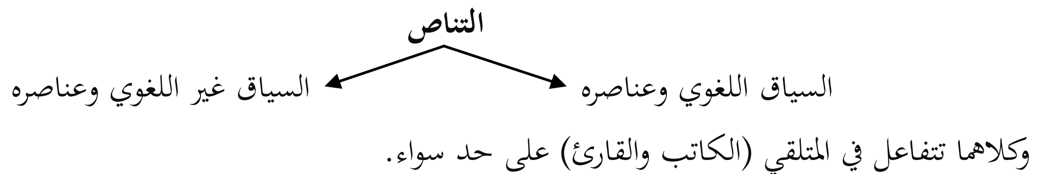
المعنى

اللغة	الكلام
ظاهرة اجتماعية	ظاهرة فردية
نتيجة لتشابك العوامل المختلفة	عناية الفرد بالجانب الاجتماعي عندما يقوم أداء المهمة اللغوية.
دوران اللغة في إطار سياق الثقافة الشعبية... عادات وتقاليد وهلم جرا.	المتلقي الذي يقوم بأداء عملية الكلام
المعنى الناشئ عن اللغة عرفية اعتباطية يحددها المجتمع (المعنى اللغوي) نتيجة خضوعه للتكوين النفسي للفرد معني طبعي أو ذهني أو عرفي نتيجة للنغمة الموسيقية	مهما تكون صورة المعنى فإن القارئ/المتلقي/المتكلم يقوم بتشكيله وفق المعطيات العقلية والنفسية والعرفية والاجتماعية...



ثمه تداخل بين اللغة والكلام، فلا وجود لأحدهما دونما الآخر، لأن اللغة أداة إنسانية وتعبير عن مشاعر إنسانية، فاللغة في حاجة ليقوم أحد بالتعبير (الأداء الفعلي) عنها، ومن ثم تتلاحم وحدتا اللغة والكلام عبر المتلقي الذي لا يستطيع التخلص من التاريخ والثقافة والشعب وهكذا، من النظم المكونة لها... عبر أشكال (نصوص) لغوية/سياقية وغير لغوية/مقامية...

وتداخل النص يعني استفادته من النصوص السابقة، ومن هذه العملية ظهر مسمى "النصوصية" كترجمة للمصطلح الإنجليزي ***Intertextuality***، وهذه الاستفادة تتحقق عبر دينامية المقال والمقام.



وكلاهما تتفاعل في المتلقي (الكاتب والقارئ) على حد سواء.

يأخذ "التناص" التعددية في الدلالة، وكذلك التداخل بين طرفيها ما لا ينشأ عفويا بل يكون نتاج افتراض التمازج الشعوري واللاشعوري،

العلاقة النفسية، النص ليس سوى أثر

كان فرويد قد تتبع سلوك "إيما" بطلة رواية "فلوبير" الشهيرة مدام يوفاري، مؤكدا طبيعة الاختلاف والتأجيل المستمرين. كانت "إيما" في سنوات نضجها تهاب الدخول إلى المحلات التجارية فيما يشبه الحالة المرضية النفسية المزمنة. وفي تتبعها لذلك "الأثر" المحدد داخل الوعي في الوقت الحاضر، تعود إيما إلى تجربة ذاتية أو ذكرى مختزنة في اللّاوعي عن واقعة بسيطة حدثت لها عندما كانت في الثانية عشرة من عمرها، يوم دخلت أحد المحال التجارية ووجهت فجأة بعاملين يضحكان واندفعت تجري هاربة في ذعر وخوف.

فى القراءة التقليدية أو الخطية فإن الحادثة الأولى هي "أصل" "الأثر" الحالي، لكن قراءة فرويد الجديدة للنص، وهي قراءة تقوم على آلية التأجيل والاختلاف بشكل محدد، ترجع خوف "إيما" إلى واقعة سابقة حدثت لها عندما كانت في الثامنة من عمرها. يومها لمس صاحب أحد المحلات موضع العفة منها. وحتى الآن في قراءة فرويد تحول الأصل السابق، واقعة العاملين وهما يضحكان، إلى "أثر" لأصل جديد، هو واقعة تحسس موضع العفة في جسمها. "هل يحتاج الأمر هنا إلى التذكير بالمقولة الدريدية المحورية من أن كل أصل لأثر في النص هو أثر؟". لكننا لا نفلت من اللانِهائيَّةِ الدلالة وتحوُّل المدلول إلى الدال بصفة مستمرة بهذه السهولة. ومن ثَمَّ نعود إلى المواقف الثلاثة في حياة "إيما" مرة أخرى: موقف النضج الحالي، وموقف البلوغ في الثانية عشرة، وموقف الطفولة من الثامنة. ما بين المرحلتين المبكرتين، فالدلالة الجنسية لم تكن موجودة في الواقعة الأولى، فقد كانت البطلة طفلة في الثامنة، ولا يمكن أن تكون قد مرت بتجربة الاستجابة الجنسية لمداعبة موضع العفة منها في تلك السن المبكرة. ثم إن الجنسية لم تكن موجودة في التجربة الثانية، فقد شاهدت رجلين يضحكان ولم يقم أي منهما بلمسها. ومع ذلك فإن "إيما" تعطي المواقف الثلاثة دلالة جنسية رغم أنها لم تكن موجودة في التجربتين الأصليتين. متى بدأت الدلالة الجنسية داخل اللاوعي بحيث يتم استرجاعها من اللاوعي لسحبها على أي تجارب واعية، حاضرة ومستقبلية، بل حتى على تجارب ماضية مماثلة بين سن الثانية عشرة والسن حاليا؟ لا أحد يعرف. وهكذا يتحول الأصل الأخير، تجربة ملامسة موضع العفة، إلى أثر هو الآخر لأصل لا نعرفه ولا نستطيع تحديده، وهكذا تصبح النتيجة "أصل أثرٍ لأثرِ أثرٍ". فكل أصل يتحول إلى أثر يشير إلى أصل آخر ثمة سرعان ما يكتشف أنه الآخر ليس سوى أثر.

هذه القصة وإن كانت اكتناها تخييليا إلا أنها تكشف عن البنى الذهنية (المعاصرة) والنصية (النص الأدبي) عند فرويد حيث لم يقر أن ثمة شيئا له وجود في الواقع أو شيء إنه أصل لما يتلوه بل تتحرك القصيدة داخل ثنائية التفكيك (أثر لأثر) وثنائية الألسنية اللغوية (دلالة تلو دلالة) وغيرهما.

وهنا يلتقي تقويض الأصالة وتهديم جذورها في الواقع مع نظرات مثالية أرسطية، وقد أشرت سلفا إلى مثل هذه الإيحاءات التي تؤكد بل تعيد أصول "التناص" إلى فكرة قديمة نازحة من فيلسوف يوناني إلى فيلسوف يرثه ثم توارثت الأمم فدخل ذاك الإرث في ثقافتها، ومنه انحدرت إلى الثقافة العربية التي اتخذت منها عهدا جديدا في أدبها الرقمي.

شبه الحرفية

قرر إليوت أن الشاعر أو الأديب لا يصوغ القصة أو الرسام لا يرسم صورة إلا وما ترتسم من المعاني تكون لها صلات عميقة بالتاريخ والثقافة السابقة والمعاصرة التي تمنح فرصة الاختيار وتجلب التقليد والابتكار معا في ذاك العمل الأدبي.

فعقل الشاعر يتمثل عنده وعاءاً يحفظ كل ما يمر به من المعنى والصورة والأسلوب وغيرها.

تدمير اللغة سلبا وإيجابا

إذ تقوم اللغة بتثبيت الزمن والوجود باعتبارها مقر الكينونة وأداة التعبير عن التقاليد عند هيدجر، فلا تستطيع اللغةُ الهروبَ منها، يمكن معرفة الوجود في اللغة، فإنه يصبح حاضرا في الكلمات ومتخفيا وسطها في نفس الوقت، وبذلك تكون اللغة بين حَرَكَةِ كَشْفٍ وتَخَفٍّ مُتَزامِنٍ.

تحدث هيدجر في كتابه "الوجود والوقت ***Being and Time***" عن ضروة تدمير المحتوى التقليدي للمعرفة القديمة، لم يتطرق إلى مصطلح التناص/البينصية بطريقة مباشرة ولكن آراءه حول التقاليد والتدمير واللغة والكينونة والتاريخ تؤدي إلى اتجاه سائد في نظرية "التناص"، وهو التداخل أو النصوصية. جاء هيدجر بأمثلة عديدة كاشفا عن مطالب فكرة ترابط الوجود والزمان/الوقت، ففلسفة "التدمير" عند هيديجر هو أساس مفهوم "التناص" عند جوليا، لأن "التدمير" يعني "البينصية":

"يجيء كل نص جديد إذن إلى الوجود باعتباره بينصيا، سجين اعتماده على نصوص وشفرات ولغات سابقة. إن مسألة الكينونة تعيد هيديجر إلى شعر بارمنيديس وهيراكليتاس وأناكزيماندر. إن النص التفكيكي المعاصر يعود إلى نصوص أخرى سابقة ويبدأ بها. النص الهيديجري يحتوى على رماد ثقافي. [1]

الحوارية

صارت روايات دوستويفسكي ***Dostoevsky*** مثالا لـ "تعددية الأصوات ***polyphony***" عند باختين:

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 305.

Deconstructive critisim: p. 60

عنصر الحوارية في روايات دوستويفسكي لا تعني الحوارات العامة بين الأشخاص في الرواية إنها تعني سمات وأوصافا تخص شخصيَّةً ممثِّلَةً في الرواية حيث تمتاز بها عن غيره نظرا إلى أساليب خطابه الرمزية والنموذجية والمثالية والمنطقية والاجتماعية، هذه الحوارية تعود في ذاتها إلى التعددية التي تتحقق في جوانب مكونات النص وسماته وأطرافه نتيجةَ حواريَّةٍ متعددةِ الأطراف، ومن هذا المنطلق أصبح "النص" لديه ملتقى ثقافات متعددة ومواقفَ متنوعة "والواقع أن الحديث عن تعددية الثقافات والأيديولوجيات وكذا الأصوات في النص الأدبي، قد تم تفصيله بكثير من العناية منذ العشرينات من هذا القرن على يد الناقد الروسي باختين". [1]

لا تقتصر هذه التعددية باعتبارها سمة بارزة في "الرواية الحوارية" على المستويات اللغوية بل إنها تتضمن الانتماءات العقائدية وسلطات المجتمع وآثار الثقافة، وبهذا المزج المتفاعل بين لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظ واحد (النص الروائي) مع انتمائهما إلى حقبتين مختلفتين أو وسطين اجتماعيين متباينين خصوصا في مجالي السخر والهجاء الشعبيين أو ما يسمى بـ الكرنفال تتحقق التعددية في الدلالة/المعنى.

رأى باختين أن هذه الازدواجية تظهر في الرواية أساسا على اجتماع وعيين لغويين مختلفين، وبذلك يصير النص الروائي نصا هجينا، طالما يكون هذا التهجين نتيجة التعارض أو الانفصال بين النصين سواء من ناحية الموضوع أو الأيديولوجيا إنه يكشف عن وجود التعددية فيه.

كذلك لاحظ أن الرواية ذات الألوان المتعددة ***pholyphonic novel*** لا تكون إلا مجموعة من الأساليب الموجودة سلفا في الحقل الاجتماعي ضمن البنية الأسلوبية العامة للرواية... تقول كريستيفا عند الحديث عن "الازدواجية والتضارب ***ambivalence***" في "النص" لدى باختين بوصفه امتصاصا أو كرد فعل على آخر أن باختين يدرس "الرواية ذات التعددية" باعتبارها امتصاصا من الكرنفال. حاول باختين إثبات التبادل والتفاعل – نتيجة – لتحقيق معنى التعددية في الحوارية بوسيلة "صورة الكرنفال" وتطبيقها على نظرية "الحوارية" وتنقيلها إلى حشد صوتين ومزجهما: الصوت القديم والصوت الحديث.

عقد باختين المقارنات بين حالة النص الأدبي وحالة المهرجان/الكرنفال ***carnival*** التي يختلط فيها كل شيء: الثقافة العليا والدنيا، الثقافة الرسمية والشعبية، وهذا بالضبط "التناص"، يقول الدكتور عبد العزيز حمودة:

> "إن الكلمة وهي تتجه نحو هدفها تدخل بيئة حوار مضطرب مليئة بالتوترات، بيئة في كلمات غريبة، من أحكام القيمة والتأكيدات. وتتداخل مع ملاقات معقدة وتتملص من أخرى، تختلط بالبعض وتنفر من البعض الآخر وتتقاطع مع مجموعة ثالثة". [2]

تعتمد الرواية من وُجهة نظر باختين على الوحدات التركيبية وتنقلب إلى ميدان تلتقي فيه مجموعة من النصوص المتعارضة بحيث تصبح بنيتها العامة الأسلوبية متولدةً عن تفاعلِ عددٍ من الأساليب والخطابات

1- التناص وإنتاجية المعاني: 65.

2- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 362.

المتفاعلة في النص بمختلف أشكالها، من الكتابات الصحفية والرسائل الخاصة والكتابات الأخلاقية والفلسفية والعلمية وأنماط الوصف الأثنوغرافي والتقارير وغيرها، وكذلك من الكتابات التقليدية المتابعة لخطابات الشخصيات الاجتماعية باختلاف أنواعها.

فالخطاب الفردي للشخص الممثل في الروايات ذات التعددية يتمازج دائما بصوت مغاير، ممزوج، هذا النمط للرواية يخدم ناطقَيْنِ في آنٍ واحدٍ ويلفت الانتباهَ إلى مَلْحَظَيْنِ ورؤيتين مختلفتين، الرؤية المباشرة للمرسِل (الناطق) والرؤية غير المباشرة للمؤلف (الكاتب) التي تنعكس في نصوص القارئ.

لم يستخدم باختين مصطلح "التناص" ولكنه استخدَم مفاهيم شتى ضمن أسلوب حواري للرواية التي تقدِّم توصيفاتٍ وتأملاتٍ تُجَسِّدُ لأقصى الحد مفهومَ تناصٍّ جوليا.

ميَّز باختين بين صفتي نص الرواية: "الحوارية" و"المونولوجية"، فالتعددية التي تعني وجود الشظايا النصية المختلفة في نصٍّ واحدٍ تَنْصَبُّ تماما على الرواية ذات طابع حواري عند كثير من النقاد، بينما الرواية ذات طابع منولوجي فإنها تخلو من وصف تعددية الأصوات والأصداء.

رأى باختين أن الرؤية المونولوجية في الرواية، ندركها من خلال نوعية العلاقة بين الكاتب والشخصية الروائية، وخاصة الشخصية المحورية. تشير هذه العلاقة إلى أن الكاتب متحكم في الصورة التي يريد أن يرسمها لبطله، ولا يترك بعد ذلك أيَّ مجال للتأويل بين يدي القارئ ويكون البطل في هذه الحالة منغلقا ومقتصرا على ذاته كما أن الدلالات المحيطة به تكون محددة النوعية...

بينما تشير الرؤية الحوارية إلى الوعي بالذات وتغيرٍ لانِهائيٍّ ووظيفةٍ لانهائِيَّةٍ، فانعكاسات معاني النصوص لا حدود لها، كأنها تنعكس في مرايا متقابلة، فالبطل فيها لا يتوافق أبدا مع نفسه. فالرواية الحوارية تقدِّم عالما مفتوحا على التطور والتأويل لعدم مطابقة البطل لنفسه، ولذلك لا يمثل حقيقة منتهية.

هنا تمالئ وتطابق رؤيةٌ هيدجريةٌ رؤيةً باختينيةً حيث تعود الثانية في شرح كينونة الحوارية في الرواية إلى الهرمينوطيقية والتأويل قصدتها الأولى في فلسفته "تدمير اللغة" إيجابا وسلبا.

لمحة تناصية في "المونولوجية" عند باختين

ثمة من الباحثين الذين رأوا أن "التناص" كما يصح إطلاقه على مصطلح "الحوارية" كذلك يصح إطلاقه على مصطلح "المنولوجية"، وكما توجد التعددية في الرواية الحوارية كذلك توجد التعددية في الرواية المنولوجية، واستدل القائل بذلك إن الرواية المنولوجية تصحب كل مستويات التعددية التي توجد في الحوارية، لأن الشخصية الرئيسة فيها "وإن كانت تبدو مطابقة لذاتها بسبب تمحور وعيها حول نفسها، فإنها غير قادرة أبدا إلى الانفراد بفضاء العالم الروائي، فلابد أن يُدرج الكاتب في محيطها عددا من الشخصيات الأخرى النقيضة أو المماثلة أو المحايدة، مما يؤدي إلى نوع من الامتداد لذاتها في مرايا هذه الشخصيات، بحيث لا تبقى هي ما هي عليه، بل أيضا هي ما يقال عنها أو يتصور بشأنها في وعي هذه الشخصيات. وبذلك تتعدد

صورتها رغم المحاولة الجاهدة التي يمضي نحوها الكاتب لجعلها تبدو أحادية الصورة. فإذا كانت الصورة المركزية للبطل فعلا ذات حضور بارز في الرواية المونولوجية، فإن الظلال النقيضة أو المعدلة لحقيقتها لا يمكن إلغاؤها تمام الإلغاء في وعي القارئ، وبذلك يمتلك القارئ على الأقل حد أدنى من الحرية يمكنه، إذا شاء، أن لا ينظر إلى الشخصية من ذلك المنظور الموجه في النص من قبل الكاتب بل من منظور الظلال النقيضة أو المعدلة"...[1]

فالرواية الحوارية عند باختين فيما أرى تختلف عن الرواية المونولوجية في ضوء دراسته الخصيصة بـ "التناص" حسب نقاط آتية:

- فيما سبق أن "التناص" يعنى الانفتاح الكلي والسلطة المطلقة والتقاطع اليقيني غير المباشر، هذه الخصوصيات لا تلائم الرؤية المنولوجية بتمامها لانغلاق النص فيها من قبل الكاتب وسلطة الكاتب فيها متحكمة أبدا.

- "التناص" يعني إطلاق قبول المعنى ورفضه سواسيا عبر النص التفكيكي، بينما الرواية المنولوجية فإنها تسيطر على المعنى من جانب الكاتب حيث لا يسمح للقارئ أن يؤول ويفسر كما يحلو له بل يجب أن يظل تحت سيطرة المعنى الموجه إليه من قِبَلِ كاتب الرواية.

- في الرواية المنولوجية لا يمكن للقارئ أن يتجاوز الصورة التي يرسمها الكاتب بينما الرواية الحوارية فهي تعني تنقيب القارئ أو المتلقي عن المعنى المقصودي لدى الكاتب إذا رآه مناسبا وإلا فإنه لا يقف عنده بل يعرج إلى الدلالات المحيطة به دون مكابدة الانفعالات والتفكير والوعي في حدود ما هو عليه.

- فالرؤية المنولوجية تكون غير قابلة للتغيير والانسحاب بينما الرؤية الحوارية فإنها متفاعلة به ومنتهية بوجود موقف ثابت بالنسبة للعالم الخارجي.

- وعي الذات عند البطل يكون محصورا في الإطار الثابت لوعي المؤلف الذي يحدده ويصوغه استنادا إلى عالم خارجي ثابت ومحكم وبالعكس في الرواية الحوارية لا يتحدد وعي الذات ولا يثبت وجوده لدى المؤلف في الأوضاع التي وضعها للبطل بل إنه دائم التحرك والتغير.

- الرواية المنولوجية تقدم عالما ثابتا أحاديا منتهيا، بينما تقدم الرواية الحوارية عالما مفتوحا على التطور والتأويل.

أساسا على هذه الفواصل الفنية بين نوعي الرواية ينبغي أن يظل "التناص" بمفهومه السميائي والتفكيكي محصورا في "الرواية ذات الحوارية" فقط.

ف صفة "التعددية" في صورة "الحوارية" من وجهة نظر باختين تقتصر على "نص الرواية"، أما "الشعر" فإنه لا يكون إلا مونولوجيا فقط.

1- التناص وإنتاجية المعاني: 89.

"Bakhtin tends to argue that poetic forms like the epic and kinds of lyric are essentially monologic, they enforce a singular, authoritative voice upon the world. Only the novel, and indeed only certain kinds of novel, are, according to Bakhtin, truly dialogic". [1]

يميل باختين إلى القول بإن الأشكال الشعرية مثل الملحمة وأنماط الشعر الغنائي تكون منولوجيا بصفة أساسية، لأنها تنفِّذ النبرةَ الموحدةَ فى الأرض. فالرواية، بل بعض أنواعها (المحددة) تكون ذات التعددية/الحوارية في الواقع من منظور باختين.

جاء علن بمثال من تعددية الصوت في الخطاب الشعري ***double voiced discourse*** موضحا أن التعددية التي قصدها باختين من مصطلح "الحوارية"، فكما توجد في خطاب الرواية، كذلك توجد في خطاب الشعر القصصي/الملحمة ***epic*** والنشيد/الشعر الغنائي ***lyric*** نرى ذلك في شعرية جميلة من قصيدة روبرت بارنز ***Robert Burns*** التي سماها بـ " حمراء، وردة حمراء ***A Red, Red Rose***":

O my Luve'slike a red, red rose,
That's newly sprung in June;
O my Luve's like the melodie
That's sweetly play'd in tune.
As fair art thou, my bonie lass,
So deep in luve am I;
And I will love thee still, my Dear,
Till a' the seas gang dry.

"لدينا هنا صوت غنائي (كلمات أغنية شعبية، عاطفية) واحد، ومن أجله استمال باختين إلى أن سمى هذا النمط الشعري بـ المونولوجي ***monologic***. ورغم ذلك، نكتشف ضمن هذا الصوت الاشتباك المتميز بين اللغة الإنجليزية الرسمية واللهجة الاسكتلندية ***Scottish dialect***. – بكل تأكيد – بعض سطور أو عبارات تبلور عن اللغة الأدبية كونها رسميا، بالوعي الذاتي لمجتمع أدنبرغ ***Edinburgh society*** في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر: – مثل –

'As fair art thou'
'And I will love thee still, my Dear'.

بينما الخطابات الأخرى (في القصيدة) تسحب ضد تلك اللغة الأدبية الرسمية، حيث يضعها بجوار لهجة بديلة: – مثل –

'my bonie lass'
'Till a' the seas gang dry'.

قصيدة بارنز تبدو من هذا المنظور مراحل توتر اجتماعي في وطنه اسكتلندا بين مجتمع رسمي، حريصةً على تنويعِ تقليدٍ أدبيٍّ اسكتلنديّ واهتماما متزايدا في اللهجات المحلية والتقاليد الأدبية متآكلة/متفاعلة بالتحديد ضد ثقافة إنجليزية وهيمنة لغوية على حد سواء، وأية فكرة متجانسة، ثقافة مونولوجية. [2]

يرى علن أن قصيدة بارنز مثال جدير لأن يلحق بـ "التناص" لاشتمالها على تعددية الأصوات، وتُعْنَى بهذه التعددية ما عُنِيَتْ بها في الحوارية على وجه التحديد، فالحوارية تعني كل تعبير/كلام يكون إثر كلام آخر متفرعا منه، أو متأصلا له، فلا يصلح أي تعبير أن يعيش وحده بل كل هذه التعابير تنتجها آثار، وهي تكون آثارا لأخراها إلى اللانهاية. فـ الكلمة في رأي باختين ليست شيئا ثابتا، بل إنها مادة محمولة إلى الأبد، متقلبة، ومتفاعلة مع أصوات أخرى، فلا تنجذب إلى صوت واحد أو وعي وشعور موحد.

1- Intertextuality: p. 25. and also: "Intertextuality in Theory and Practice" by , p. 57.

2- Intertextuality: p. 26.

"The life of the word is contained in its transfer from one mouth to another, from one context to another context, from one social collective to another, from one generation to another generation. In this process the word does not forget its own path and cannot completely free itself from the power of those concrete contexts into which it has entered". [1]

حياة الكلمة تكون في نقلها من فم إلى فم آخر، من سياق إلى سياق آخر، من إطار جماعي إلى إطار جماعي آخر، من جيل إلى جيل آخر. لا تنسى الكلمة في هذه العملية مسارها الخاص، ولا يمكن أن تهرب بحذافيرها من قوة السياقات الملموسة التي دخلتها.

صورة "النص" التي قدَّمَها باختين في دراسته المهمة عن "رابليه وعالمه *Rabelais And His World*" لا تقِلُّ في غرابتها عن صورة ذلك المخلوق الشائه داخل المتاهة، فالنص في صورة وحش يقاوم التثبيت ويبتلع النصوص الأخرى بل العالم كله. إنه مخلوق مسخ يعيش حبيسة المتاهات النقدية المعاصرة أو القديمة.

يستكشف باختين عن تعددية الأصوات ودوائرها الدلالية من خلال وضع مقارنة بسيطة بين طبيعة المهرجان الرسمي والكرنفال في العصور الوسطى. ففي الوقت الذي كان يسيطر النظام والتراتب على روح المهرجانات الرسمية فأصبحت متاهات للسادة الإقطاعيين والفرسان، كانوا يطربون ويتبخترون في أزيائهم الرسمية وملابسهم البراقة مقارنة بعامة الشعب، وهنا يصبح الكرنفال في القرون الوسطى تجسيدا لروح التمرد والحرية واختفاء الفوارق الطبقية مقابلا للتعبير الرسمي الخاص بالطبقة العليا في الفترة ذاتها. فالكرنفال كانت مناسبة، يلعب فيها الجميع في حرية كاملة، بعيدا عن العلاقات الرسمية ومراعاتها. وهذه الفكرة هي روح رواية باختين، يدرس في ضوئها رواية رابليه بانتا جرويل *Pantagruel* وعالمه.

استخدم باختين مصطلحين في كتابه عند تحليل رواية *carnivalesque* و"الجسم الغريب *grotesque body*" ويشيِّد فرانسكو رابليه *Francos Rabelais* لاستخدامه هذين المصطلحين في سياق الثقافة الحديثة. فـ "الجسم الغريب *grotesque body*" عند رابليه يعنى الاستمرارية والصيرورة، عدم التناهى والاكتمال، إذ تتم عملية تشكيله وخلقه بصفة مستمرة، وهو يقوم بتشكيل وخلق جسم آخر يبتلع أحدهما الآخر، فيشكِّل ويشكَّل النص الأدبي من خلال هذه الصورة الشائهة. ما جاء به باختين هو أداء استراتيجية التفكيك، إنه وإن لم يكن تفكيكيا، ولكن فكرة عدم قابلية النص الأدبي للانغلاق لديه تتكفل بالإبانة عن دور مسارات تناقض الأصوات في النص الروائي. [2]

فرؤية باختين ما سماها تودورف على نحو ملائم بـ التناصية، هي اجتماعية. فحوارية الوعي الإنساني، والذاتي، والاتصالي عند باختين تستند في وجودها إلى لغة تجسد اشتباكا مستمرا بين صراع الأيديولوجيات،

1- Intertextuality: p. 27.

2- Rabelais and His World: p. 317…

ووجهات النظر العالمية، والآراء، والتفسيرات وما إلى ذلك. هذه المكونات كلها تتحلق في لغة الرواية ومن ثم سُمِّيَتْ بـ اللغة الحوارية.

ما دام تناص جوليا منبعث من مدرسة "الحوارية الباختينية" لاعتمادها عليها في كتاباتها العديدة، وإصرارها الشديد على علاج هذه الفكرة والمعنى الذي قصده باختين في مرآة "الحوارية"، فإن ركائز مدرسة جوليا تعود إلى وحدة الكرنفال/المهرجان الباختيني، ذكرت جوليا صورة "الكرنفال" كمحور الفكرة التناصية/البينصية في صدد تشكيلها شرحا للعلاقات النصية، والمداخلات الثقافية، والأنماط الاجتماعية، والأبعاد التاريخية.

الاكتناه النصي اللامتناهي – جسدية النص –

قدم بارث تصورا مبكرا للكتابة المفتوحة التي لا تعنى سوى جَسَدٍ لا تُعْرَفُ له حدودُ بدايةٍ أو نهايةٍ. إنه يرى في ***S/Z*** أن كل نص جديد يصبح: "مدخلا إلى شبكة ذات ألف مدخل..." [1]

اعترف بارث أنه يتذوق سيطرة الصيغ، وانقلاب الأصول... ففي نظره أعمال بروست تمثل – بالفعل – مفهوم حمولات تناصية لامتناهية يستحيل العيش دونها لكونها معرفة علمية وخارطة كونية لنشأة الكون الأدبي برمته...

فمن وجهة نظره لا يأتي المعنى من قِبَلِ المؤلف/الكاتب، بل إنه يأتي من جانب القارئ/المتلقي عبر تحليلاته النصية، لأن كل شيء – وهو نص في ذاته بوصفه لا يوجد شيء خارج النص – قد يكون مقروءا "***Lisible text***" (***Readerely/Readable***) أو مكتوبا من قبل "***Scriptible text***" (***Writerely/Writeable***) فـ "***Lisible text***" يعني قراءة النص في ضوء النصوص السالفة.

"A lisible or 'readerly text' encourages readers to view themselves as decipheres of meanings already existent in the text itself". [2]

(Lisible text) يعني تشجيع القراء على اعتبار أنفسهم كمكتشفي المعاني الخفية الموجودة في النص من قبل.

1- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص: 202. وينظر: عصر البنيوية: 269-272. وأيضا: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 363-364.

Barthes writes: *"the one text is not an (inductive) access to a Model, but entrance into a network with a thousand entrances; to take this enrance is to aim, ultimately, not at a legal structure of norms and departures, a narrative or poetic Law, but at a perspective (of fragements, of voices from other texts, other codes,) whose vanishing point is… mysteriously opened…".* S/Z: p. 12.

النص الواحد لا يكون سبب الوصول الاستقرائي إلى الموديل/النموذج، ولكنه مدخل إلى شبكة ألف مدخل، وفي الأخير ليس الهدف منه البنية القانونية/القاعدية/النحوية للمعايير والرحلات (النصية)، السرد الروائي أو الشعري القانوني، ولكن (الهدف منه) من منظور شظايا صوتية مأخوذة من نصوص أخر، (من) رموز أو إشارات أخرى، تكون نقطة تلاشيها... مفتوحة بشكل غامض.

2- Intertextuality: p. 222.

نقاط رئيسة تتمحور حولها نظرية النصية (التناصية) البارثية

يمكن حصر هذه الملامح في أربع نقاط آتية:

- يتجلي فهم النظرية النصية لدى بارث في موازنته بين الأثر والنص الأدبي، فالأثر ينحصر في مدلول جلي وهو موضوع الفيلولوجيا (فقه اللغة)، أو خفي وهو موضوع التأويل. أما "النص" فمجاله الدال الذي يحيل على فكرة اللعب ليجعل النص غير خاضع لنص تفهمي.
- يقيم بارث موازنة يسيرة بين الأثر والنص من إطار سمة التعددية في المعنى والدلالة، إنه يرى أن "الأثر" أحادي، أما "النص" فإنه تعددي لنفوره من أحادية المعنى ومطالبته بتفجير المعاني.
- لم يعد المؤلف في التحليل البارثي يتمتع بالسلطة أو السيادة التي كان يتمتع بها في النقد التقليدي بل قد حل محله المتلقي/القارئ. يقول بارث في هذا الصدد:

"إن نسبة النص إلى المؤلف معناها إيقاف النص وحصره وإعطاؤه مدلولا نهائيا. إنها إغلاق الكتابة...

كما قال بارث بـ ثنائية الهدم والبناء، وهذا مما اصطلح عليه بتهشيم اللغة: "فالنص يثور على الأدب وذلك لأنه لا يوحي بصورة الكائن العضوي وإنما بصورة الشبكة (التناص). إنه يهشم لغة المؤلف ويعيد توزيعها (تركيبها) مثلما يهشم المؤلف العالَم، ويعيد تركيبه بطريقته الخاصة".

- عادت السميائية البارثية تمثل رِدَّةَ فِعْلٍ بل قلباً لبعض أطروحات الكاتب/دلالات المؤلف في بعض الأحيان للتباين الفكري واختلاف التقاليد بين قارئ وآخر مما يثير بالضرورة تساؤلات سياسية وعقدية، وبذلك تصير قراءة ماركسية لأي نص (يعيد بناءه القارئ) عملية شرعية جدا ومظهرا أدبيا عاديا.

الاقتطاع والتحويل/التداخل النصي الظاهر

(السرقة/المحاكاة الساخرة/الهجاء/المونتاج/الفصل/السخرية/الإلصاق/الخطية/المقطعية)

تناول أنجينو مادة ملموسة للتناص من خلال معالجته مصطلحات كريستيفا من الإنتاجية والأيديولوجية، وأطلق على تناص جوليا "التفاعلية".

إنه يرى أن "التناص" هو المؤدى المأخوذ/المتزامن في نصوص أخرى، وأنكر تسمية مصطلحات نحو "تخلق النص *genotexte*" و"ماوراء النص *metatexte*" و"ما فوق النص *infratexte*" بـ "التناص" رغم تطرق الشراح والنقاد إلى الغوص في مغزاها لاختلاف طبيعتها من طبيعة "التناص".

شرح أنجينو "التناص" قائلا: "إنما نقل... المؤديات الداخلية أو المتزامنة... إن العمل التناصي هو "اقتطاع" و"تحويل" ويولد تلك الظواهر التي تنتمي إلى بديهيات الكلام انتماءها إلى اختيار جمالية تسميها كريستيفا اعتمادا على باختين ***1963*** "حوارية" وتعددية الأصوات "*Polyphonic-Dialogisme*". [1]

نظرا إلى اتساع مفهوم "التناص" يقول أنجينو:

"وإن التأمل فيما هو تناص سيسمح بإيضاح تلك الأشكال التي أهملتها الممارسة الأدبية، والتي تسمى **السرقة** ***Plagiat***، و**المحاكاة الساخرة** ***Parodie***، و**الهجاء** ***Satire***، و**المونتاج** ***Montage***، و**الفصل** ***ups-Cut***، و**السخرية** ***burlesque***، و**الإلصاق** ***Collage***، و**الخطية** ***doxographie***، و**المقطعية** ***Fragment***". [2]

أنهى أنجينو الرؤية إلى النص على أنه بنية مغلقة.

ما قبل النص

رفض جان بيلمين – نويل ***Jean Bellemin – Noel*** مفهوم التناصية الذي يفتت في نظره مكونات الكتابة في اللاتحديدية المجهولة. إنه حلل تعريفات "التناص" ما وضعتها جوليا ولكنه انتقد مضمون منهجها فى مقالة –لم تطبع – ألقاها فى مؤتمر التناصية الذي عُقِدَ فى جامعة كولومبيا في شهر نوفمبر ***1979***.

إن بيلمين مهما رفض "تناصية" جوليا، واستبدلها بمصطلح "ما قبل–النص ***texte–avant***"، [3] فإن النظرة الدقيقة حول مصطلح "ما قبل النص" تكتشف أبعاد "النص" التاريخية (الماضوية)، وتجعل "النص" مركز تفعيل الإنتاجية النصية على شاكلة أدوار الاستشرافات الحاضرة والمستقبلة فيه.

ف "التناص" عند أنجينو وجيني ينقض رُؤى نويل الذي جعل "ما قبل النص" مصطلحا بديلا للتناص.

التناص/البينصية/التنقيل

درست كريستيفا مصطلح "التناص/البينصية" من خلال "النص" على ضوء اهتماماتها السميائية وتحليلاتها الاشتقاقية المادية الماركسية يمثلها ألتوسير... والنفسية يمثلها جاك لاكان... طرحت جوليا تلك المعالم النصية في كتاباتها المتنوعة والأبحاث المتعددة التي صدرت لها في مجلتي "تيل كيل" و"كريتيك" ثم أعادت نشرها في كتابيها "سيميوتيك" و"نص الرواية" وفي مقدمة كتاب "دوستويفسكي" لباختين. ولها فضل الريادة في وصف مختلف أشكال التداخل والتفاعل بين نص وغيره من النصوص.

صارت رواية أنطوان مليئة بهذه الشعارات والنبضات والملفوظات التكرارية والتعددات، وأخذت تمظهرها مميزا للأيديولوجيم (تسلسل الانزياحات) وقامت بتحليلها من خلال دراسة رواية "جيهان دو سانتريه ***Jehan***

1-"التناصية" بحث فى انبثاق حقل مفهومى وانتشاره L, intertextualite: 66. مارك أنجينو. ضمن «آفاق التناصية».
2- "التناصية" بحث فى انبثاق حقل مفهومى وانتشاره L, intertextualite: 75.
3- "التناصية" بحث فى انبثاق حقل مفهومى وانتشاره L, intertextualite: 66.

de Saintre" للكاتب الفرنسي أنطوان دو لاسال *Antoine de La Sale* [1]. تناولت فيه تعددية صورِ الكتابة إلى جانبٍ مختلفِ المشارب الثقافية والأسلوبية التي كانت سائدة في عصر الكاتب أو قبله.

اكتشفت كريستيفا تَحَقُّقَ هَوِيَّة "التناص" من خلال نمطين الاستشهاد والانتحال لاستقطابهما عددا كبيرا من النصوص في مجال رواية أنطوان التي تشربت مجموعةً من الملفوظات والشعارات التقريظية التي شاعت في فرنسا ما بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر مثل

وبالإضافة إلى هذه الأوصاف والشعارات التقريظية تخلل الرواية مجموعة من الشواهد اللاتينية والتعاليم الأخلاقية، إنها كذلك تعود إلى الانزياحات المتناغمة داخل اللا انفصال، "فأنطوان دولاسال يستشهد بأقوال طوليس دوميليزي *Tules de Milesie*، وسقراط *Socrate*، وتريميديس *Trimides*، وبيتاكس دوميسيلين *Pitacus. de Misselene*، وسانت أوغسطين *Saint Auguistin* وأبيقور *Epicure*، وسانت برنار *Saint Bernard*، وسانت بول *Saint Paul*، وابن سينا *Avicenne*، وقد استطعنا العثور إضافة إلى الاستشهادات المعترف بها، على سرقات أدبية". [2]

وبذلك وصل علماء "التناص" ونقاد مدرسته أن الاستشهادات المعترفة بها في هذه الرواية صارت نمذجة لتقاطع شفرات نصية وملتقى عدة نصوص، ومن هذه المنظومة النصية صارت الرواية عند كريستيفا نصا مزيجا بالأصوات التي تؤدي دورا رائدا في تشكيل النص الروائي الذي يعتمد على أيديولوجيمية الإشارة.[3]

فرواية دولاسال مجموعة انزياحات متناغمة عند جوليا، إنها تتكون من الوصف تقريظي والشاهد، والوصف التقريظي ينتج اللا-انفصالية واللا-اتصالية... تقول جوليا بصدد شرح صنفي الانزياحات:

> "It is not difficult to find the extranovelistic sources of these two kinds of deviations: the laudative description and the citation.
> The first comes from the fair, marketplace, or public square. It is the utterance of the merchant vaunting his wares or of the herald announcing combat. Phonetic speech, oral utterance, sound itself, become tedt: less than writing, the novel is thus the transcription of vocal communication. An arbitrary *signifier* (the word as phone) is transcribed onto paper and presented as adequate to its signified and referent. It represents a "reality" that is already there, preexistent to the signifier, dublicated so as to be integrated into the circuit of excahange; it is therefore reduced to a *representamen* (sign) that is manageable and can be circulated as an element assuring the cohesion of a communicative (commercial) structure endowed with *meaning* (value)". [4]

"من السهل التوصل إلى الأصل الخارجي لهذين الصنفين من الانزياحات؛ أي الوصف التقريظي والشاهد.

1- أمضى أنطوان دولاسال حياة طويلة في الكتابة والقتال وجباية الضرائب ثم كتب رواية «جيهان دوسانتريه» سنة 1456م لأهداف تربوية.

2- علم النص: 36. وينظر:

Desire in Language A Semiotic Approach to Literature and Art: 52. (The Bounded Text).

3- Desire in Language A Semiotic Approach to Literature and Art: 41-47. (The Bounded Text).

4- Desire in Language A Semiotic Approach to Literature and Art: 53. (The Bounded Text).

فالأول ينبع من المعرض. إنه ملفوظ البائع الذي يمتدح بضاعته، أو المنذر الذي يعلن القتال. وتصبح الكلمة الصوتية والملفوظ الشفوي والصوت نفسه كتابا، إذ الرواية عملة نسخ لتواصل شفوي أكثر منه كتابة. فما ينقل إلى الورقة هو دال اعتباطي (كل كلمة تساوي صوتا) يريد لنفسه أن يكون متلائما مع مدلوله ومرجعه. ويمثل بالتالي "واقعا" موجودا مسبقا وسالفا على ذلك الدال. إنه يقوم بمضاعفة ذاك "الواقع" كي يدمجه في مسار تبادل معين. وهو بالتالي يحيل إلى ماثول (دليل) قابلة للتحوير والتمرير كعنصر مخصص لتأمين انسجام بنية تواصلية (تجارية) ذات معنى (ذات قيمة)".[1]

فأحادية الملفوظات تتحول إلى ثنائية ملتبسة، مثلما يتحول الحماس إلى أسى قبل أن يجر صاحبه إلى الموت... ومن ثم تصبح هذه الشعارات نسبية وغامضة ومزدوجة ومتناصة، وهذه الظاهر تختص بما هو شفوي.

ثم تقول جوليا عن مصدر الصنف الثاني من الانزياح وهو الشاهد:

"The second kind of deviation-the citation-comes from a written text. Latin as well as *other* books (already read) penetrate the novel's text either as directly copied (citations) or as mnesic traces (memories). They are carried intact from their own space into the space of the novel being written; they are transcribed within quotation marks or are plagiarized".[2]

"فإن مصدره النص المكتوب. فاللغة اللاتينية والكتب الأخرى (المقروءة) تلج نص الرواية منسوخة بشكل مباشر على شكل شواهد أو سمات ذاكرة (على شكل ذكريات). وهي تنقل كما كانت عليه في فضائها الخاص إلى فضاء الرواية التي تكون في طور الكتابة سواء عبر وضعها بين مزدوجتين أو عبر السرقة الأدبية".[3]

إنها ترى أن عالم الرواية تلتقي فيه ثلاث عوالم سابقة، كل واحد منها ينتمي إلى ذهنية محددة نلاحظها في رواية أنطوان دو لاسال فيما يلي:

- النص المدرسي (السكولائي) ***Scolastique***، (الخطاب المدرسي الفلسفي اللاهوتي للعصر الوسيط) هذه المدرسة السكولائية تعني إدراك أبعاد ما فوق الطبيعة والتواصل مع الإلهام المسيحى، حالما أنها قد تميزت كحركة فلسفية ولاهوتية تعليمية انشغلت باتباع الفكر الأرسطى.
- النصوص التراثية المقروءة من طرف أنطوان دو لاسال.
- الخطاب الشفوي للمدينة البرجوازية في القرون الوسطى (الأسواق الشعبية، المعارض، الفولكور).
- شعر الغزل/النص الشعري الرقيق وهو نص غنائي اهتم بموضوع الحب والعواطف النسائية في مجتمع رجالي خلال القرون الوسطى.
- حضور الخطاب الكرنفالي وهو إهانة لمدلول الخطاب الرسمي أي للقانون بكل ما يميزه من تورية ومواقف الالتباس وسوء التفاهم والإضحاك وما يتصل بكل ذلك من أوضاع جسدية وتوظيف للأقنعة.

1- علم النص: 36.

2- Desire in Language A Semiotic Approach to Literature and Art: 54. (The Bounded Text).

3- علم النص: 36.

من وجهة نظر جوليا عندما تدخل هذه النصوصُ النصوصَ الجديدةَ بكل أبعادها الكلاسيكية فتغير وظائفها القبلية وتجعلها في خدمة توليد وظائف جديدة، وهذا الأمر يئول إلى عددٍ لانهائيٍّ نتيجةَ قراءاتٍ لانهائيةٍ في كلِّ عصرٍ وزمانٍ، ومن ثَمَّ يصير النص الجديد مجموعة هذه المعطيات المجسّدة له، وفي الوقت ذاته إنه يصير رصيدا معرفيا موجودا سلفا.

أنماط الترابطية (التداخل النصي) بين النصوص الحاضرة السابقة

عالجت جوليا بعض مقاطع قضية "التناص" عبر الفضاء النصي والتداخل النصى عند تطبيقهما في الشعر حيث تتقارب المفاهيم وتتلاحم الأشكال في ملتقاه، وذكرت مصطلح "التصحيفية *paragrammatisme*" أي امتصاص نصوص متعددة داخل النص الشعرى وتقارب بعضها بعضا، الذي استعمله دي سوسور حيث يتم تسجيل تقاطع عدة خطابات دخيلة في اللغة الشعرية تحت التصحيفات، فهي تقول: "وسنقدم هنا أشعار لوتريامون *Lautreamont* كمثال وجيه على هذا الفضاء المتداخل نصيا باعتباره مجالا لولادة الشعر و/أو مثالا للتصحيفية الأساسية للمدلول الشعري". [1]

ذكرت كريستيفا ثلاثة أنماط من الترابطات التي تصوغ صلة الهدم والبناء وعلاقة الفضاء والتداخل بين التقاطعات الشعرية أو الأشعار لـ لوتريامون والنصوص الشعرية المسبقة لشعراء سابقين على أساس "التلازم" وهو النفي الكلي وفيه "يكون المقطع الدخيل منفيا تماما، ومعنى النص المرجعي مقلوبا"، أو "التشارك" وهو النفي المتوازي وفيه "يبقى المعنى المنطقي العام للمقطعين كما هو، ولكن هذا لا يمنع من أن يمنح اقتباس لوتريامون للنص المرجعي معنى جديدا"، أو النفي الجزئي وفيه "يكون جزء واحد من النص المرجعي منفيا".

النمط الأول/النفي الكلي: يكون المقطع الدخيل فيه منفيا كليا، ومعنى النص المرجعى مقلوبا. فجاءت بمثال من بسكال *Pascal*: [2]

> "وأنا أكتب خواطرى، تنفلت منى أحيانا، إلا أن هذا يذكرني بضعفى الذي أسهو عنه طوال الوقت، والشيء الذى يلقننى درسا بالقدر الذى يلقننى إياه ضعفى المنسى، ذلك أننى لا أتوق سوى إلى معرفة عدمى".

وهو ما يصبح عند لوتريامون:

> "حين أكتب خواطرى، فإنها لا تنفلت منى. هذا الفعل يذكرنى بقوة التي أسهو عنها طوال الوقت. فأنا أتعلم بمقدار ما يتيحه لى فكرى المقيد، ولا أتوق إلا إلى معرفة تناقض روحى مع العدم". [3]

1- علم النص: 78.

2- بسكال *Pascal* [1623 – 1662] فيلسوف ورياضي وأديب وفيزيائي فرنسي. له اكتشافات كالآلة الحاسبة ونواميس ضغط الهواء والماء وتوازن السوائل. وضع الخطوط الرئيسة لكتاب في الدفاع عن الدين المسيحي نشرت بعنوان "الخواطر"، فكان لها تأثير واسع. ينظر: المنجد في الأعلام: 112.

3- علم النص: 78.

النمط الثاني/النفي المتوازي: يظل المعنى المنطقى فيه للمقعطين هو نفسه، إلا أن هذا لا يمنع من أن يمنح اقتباس لوتريامون للنص المرجعى معنى جديدا معاديا للإنسية والعاطفية والرومانسية التي تطبع الأول.

مثلا هذا المقطع للأروشفوكو *Rochefoucauld*:

"إنه لدليل على وهن الصداقة عدم الانتباه لانطفاء صداقة أصدقائنا".

والحال أنه يصبح لدى لوتريامون:

"إنه لدليل على الصداقة عدم الانتباه لتنامى صداقة أصدقائنا". [1]

هكذا تفترض القراءة الاقتباسية من جديد تجميعا غير تركيبي للمعنيين معا.

النمط الثالث/النفي الجزئي: النفى الجزئى وفيه ينتفى جزء واحد فقط من النص المرجعى.

مثلا هذا المقطع لباسكال:

"نحن نضيع حياتنا، فقط لو نتحدث عن ذلك".

ويقول لوتريامون:

"نحن نضيع حياتنا ببهجة، المهم ألا نتحدث عن ذلك قط". [2]

هكذا يفترض المعنى الاقتباسى القراءة المتزامنة للجملتين معا.

تقول جوليا بعد نقلها هذه الإجرائية المتناصية:

وإذا كان أسلوب الحوار بين النصوص هذا لدى لوتريامون يندمج كل الاندماج بالنص الشعري إلى درجة يغدو معها المجال الضروري لولادة معنى النص، فإنه ظاهرة معتادة على طول التاريخ الأدبي. أما بالنسبة للنصوص الشعرية الحداثية فإننا نستطيع القول، بدون مبالغة، بأنه قانون جوهرى، إذ هى نصوص تتم صناعتها عبر امتصاص، وفي نفس الآن عبر هدم النصوص الأخرى للفضاء المتداخل نصيا، ويمكن التعبير عن ذلك بأنها ترابطات متناظرة ***alter jonctions*** ذات طابع خطابى". [3]

فقد ترجم بودلير ***Baudelaire*** نصوص إدغار ألان بو وكتب مالارمى أنه سيتكفل بالمهمة الشعرية كإرث بودليرى وحذت كتاباتُه الأولى حذوَ بودلير كما سار مالارمى على نهج إدغار ألان بو في ترجمة نصوصه ومن جهته انطلق بو من دوكينسى وهكذا تتضاعف الشبكة إلى اللَّانِهَائِيَّة، فالنص الشعرى ينتَج داخل الحركة المعقدة لإثبات ونفى متزامنين لنص آخر كليا كان جزئيا من خلال قوانين الاجترار والامتصاص والحوار.

اعتبرت جوليا "النص الروائي" مجموعة من الموضوعات العاطفية والحب وغيرها من اللون الكرنفالى مثل التورية ومواقف الالتباس وسوء التفاهم والإضحاك والاستهزاء والسخرية وغيرها وحسبت "الرواية" مجموعة حضورين حضورا للنص الشعرى الرقيق وحضورا للخطاب الكرنفالى، فوجود الشخصيات في "الرواية" يعبر عن

1- علم النص: 79.

2- علم النص: 79.

3- علم النص: 78.

ذهنيات معينة بنصوص محددة، وهذا ما يؤكد العلاقة القائمة بين الذات واللغة المعبرة عنها في النص، ولهذا السبب يتصادى مفهوم "التناص" مع مفهوم "الحوارية" الذي يقصد حوارية الذوات والنصوص معا، وهنا يلتقى قانون الحوارية والتناص حيث تستفيد الرواية عبر ذلك من جميع المعطيات الثقافية والمعرفية الإنسانية الموجودة سلفا فى الواقع الاجتماعى.

تقدم كريستيفا دراسة مفصلة عن طبيعة اللغة الشعرية في كتابها "ثورة اللغة الشعرية *Revolution In Poetic Language*" عند شاعرين كبيرين لوتريامون ومالارميه من شعراء نهاية القرن التاسع عشر بفرنسا، وما يميز هذه اللغة عندهما هو ما حدث من ثورة وانقلاب على الأحوال الصوتية، والمعجمية، والتركيبية، والعلاقات المنطقية التي كانت سائدة من قبل. وتصادف هذه الثورة على المستوى التاريخي، ثورة موازنة هي الثورة البرجوازية في فرنسا نهاية القرن التاسع عشر.

درست كريستيفا كذلك بعض مظاهر "التناص" في كتابها في أشعار لوتريامون من خلال مصطلح "التصحيفية" الذي استعارته من دي سوسور، ثم عادت إليها ثانيا فدرستها في كتابها الثاني (ثورة اللغة الشعرية) من خلال مصطلح آخر وهو "التحويل" حيث اكتشف أن لوتريامون يمارس التحويل على نصوص سابقيه من الشعراء، خاصة بسكال، وأروشفوكو، وفوفنارغ *Vauvernargues*، ودوكاس *Ducasse* بطريقتين هما: تحويلات التعارض وتحويلات التحوير مع ذكر أشكال كل طريقة والتمثيل لها بنماذج من نصوص الشعراء المذكورين.

تناولت كريستيفا بعض لمحات "التناص" ومظاهره عند كلا الشاعرين لوتريامون ومالارميه من خلال مصطلح آخر، هو "التبديل/التحويل/التنقلية *Transposition*".

عناصر شبكة "التناص" عند جوليا من مدى حدود "النص الشعري" إلى...

يتجلى التفاعل والتداخل بين نص ونصوص أخر في شبكة من الألفاظ والتعبيرات التي أمضت مدلولات "التناص" وتكوِّن أبعادَ هالة سماته وخصائصه، ويمكن ملاحظتها فيما يلي:

- ارتباط "التناص" بـ "الإنتاجية النصية"، فهو يعني التخلي عن فكرة بناء مغلق كانت روح نبضات البنيوية.
- اعتبار "التناص" كـ مجالِ إنتاجٍ وتوالدٍ مستمرٍ، متراكبٍ ومتزامنٍ يتحقق عبر القراءات المتوالية للقراء الموهوبين.
- تفعيل "التناص" كـ مجال تقاطع، وتلاق، وتداخل، وتفاعل، واندماج، وتحاور مجموعة من النصوص وعلى الأقل نصين.

- تأشير "التناص" كـ شرط ضروري لكل كيان نصي/نص بحيث لا يخلو أي نص من استدعاء نصوص أخرى سابقة عليه أو متزامنة معه.
- انفعال "الهدم والبناء" أو "النفي والإثبات" المتزامنين عندما يقوم نص ما باستدعاء نصوص أخر واستحضارها. لأن بهذا التشفير والتنقيل ينقل "التناص" تلك النصوص من سياقاتها الأصلية ويطرحها في سياقات جديدة. فلا يبقى هنا مجال للحديث عن أي تناص اعتباطي.
- مصادر النصوص المرجعية شفوية أو مكتوبة، ومن أجناس معرفية مختلفة.
- حضور النص المرجعي في النص المركزي بأية طريقة من الطرائق الآتية: الاستشهاد، الانتحال، الاقتباس، الامتصاص، التصحيف، التحوير، الاستبدال، التحويل، التنقيل.
- تناص الرواية يتميز باستحضار كبير للخطاب الشفوي.
- تناص الشعر يتميز بامتداد تاريخي أدبي، لكن نصوص الشعرية الحداثية، تتم صناعتها عبر الامتصاص وهدم النصوص الأخرى للفضاء المتداخل نصيا.
- "التناص" هي ظاهرة جمالية في النص، إنما هو "فسيفساء خطابات" أو "فسيفساء استشهادات".
- العلاقات اللاحمة بين النصين الحاضر والغائب.
- علاقة "النص" بـ "اللغة" التي تتموقع فيها هي علاقة – بناء على أن "النص" جهاز تراسلي – إعادة توزيع (هدم/بناء).
- "النص" هو بناء النصوص، في فضاء نصي، تلتقي فيه مجموعة من الملفوظات المأخوذة من نصوص أخر.
- **الممارسة الدالة**: معناها أن السميولوجيا باستطاعتها إدراك الأنساق، فتعتبر الممارسات السوسو تاريخية.
- **الإنتاجية**: هذا مفاد اتكائها على الفلسفة الماركسية والموروث الفرويدي مع استفادتها من الفلسفة الظاهراتية لهوسلر وهيدجر.
- النص الظاهر والنص المولد.
- **التناص**: تلاقي النصوص حيث يمكن على الأقل قراءة نص آخر، ومن ثمة يلزم أن كل نص هو امتصاص وتحويل نص آخر.

يتحدد تصور التناص من خلال انكشاف التصور السميائي وتحدده في فضاء هذه النقاط التي تلعب دورا هاما في تشكيله.

"النص" هو "التناص" باعتباره إعادة قراءته وتكثيفه عبر اختزال علاقته النصية

يعتقد سولرس *Philippe Sollers*[1] أن علاقة "النص" قد انقطعت الآن بجملتها. ففي النقد التقليدي كان النص يرتبط بـ وحدة الذات (المؤلف)، بينما الآن، فلم تبق لها سلطة على النص أصلا ولا قدرة على تثبيته والتحكم عليه في أنماط القراءات التأويلية.

فـ "التناص" إذن حسب سولرس هو "كل نص يقع في ملتقى مجموعة من النصوص بحيث يكون هو الجامع بينها والمشكِّل لها ومكثِّفها ومحوِّلها ومعمِّقها على السواء".[2]

تلقف سولرس فكرة تناصية دون نصَّه على مسماها "التناصي" واعتبر "النص" نفسه "تناصا" لتجسده من النصوص المتعددة، فالنص والتناص كلاهما من لوازم إعادة قراءة وتثبيت وتكثيف وانتقال وتعميق لها. يعني ذلك أن كل نص هو إنتاج منتج وفق رأي ستاروبنسكي *J. Starrobinski* أو كما ذكر جان – جوزيف غو *Jean - Joseph Goux* أن الكتابة/الكلام لا تربط بمرجع ولكنها تربط بكتابة أخرى وهي كتابة العلامات الاجتماعية الكلية التي ليست إلا استشهادا منها.

شطب العلامة/التفكيكية – التقويضية

قدَّم دريدا صورة "التناصية" بما تحمل جملة الأنساق اللغوية اللفظية والمعنوية القديمة في صورة الشظايا الجديدة عبر نظريته "شطب العلامة" وتحررها من قيد الدال والمدلول وتفتيتها بين الدوال المراوغة والدالات المستمرة.

اعترف دريدا بسبق هيدجر في استخدام مفهوم "التدمير والهدم *destruction*" ولكنه طوره وجعل منه مفهوما فلسفيا أطلق عليه "التفكيكية/التقويضية *decontruction*".

فـ نظرية "التناص" قد تأثرت تأثرا عميقا بـ نظريته "التفكيكية" لاشتمالها على أسس التفكيك التالية:

- الإحالة إلى مركز أو حضور خارجي *logocentrism, centre, presence*
- المدلول المتعالى *transcendental signifier*
- الاختلاف *difference*

إنها تحدد مدلول "التناص" بالضرورة في الواقع.

1- تزوج سولرس جوليا عام *1967*. كان كاتبا وناقدا فرنسيا. ففي عام *1960* قد نشر مجلة *avant garde*، واستمر نشره إلى *1982*. وفي هذه السنة هو بدأ ينشر مجلة أخرى *L'Infini*. ومن أصدقائه مثلا رولان بارث وجاك لاكان... كتب سولرس عدة روايات منها مثلا *A Strange Solitude*

2- التناص وإنتاجية المعاني: 69.

يرى دريدا أن التسليم بـ أصل ما هو نتيجة مفهوم خاطئ، مفاده "أن بإمكان المرء أن ينشئ أصلا لم يسبقه شيء"، فالتاريخ الذي يحاول اقتفاءَ أثرِ أصلٍ مَّا لا ينتهي إلى نتيجة نهائية عن الفلسفة الأولى.

فالأصل لا يكون أصلا إلا بالاستناد إلى النسخة الثانية التي يسود الزعمُ أنها تكرره وتنسخه، والأول لا يكون أولا إلا بالاستناد إلى الثاني الذي يدعم الأول في أوليته. ومن هنا فإن الأول في نظر دريدا: "أول/ثان، والثاني هو ثان/ثان أي ليس تحته أصل محض. أو قل إن الأصل يبتعد عن مقام الأصلية والأصالة بمجرد أن يتشكل كأصل، ويجد نفسه مجبرا على أن يمهد لمسار تأتي فيه "الآثار" المتتابعة لتعدله في أصليته".[1]

فـ القضاء على فكرة "الأصل" هو قضاء على المركزية: "مركزية العقل أو اللوغوس ***logocentrisim*** والكلمة... وهذا يتوافق مع نظرته إلى اللغة باعتبارها لعبة بلا قائد أي لعبة تباين واختلاف.

فـ التفكيك عند دريدا يعني عدم التحليل وعدم إرجاع "البنية" إلى أصلها، ويؤكد دريدا على هذا المعنى في رسالته لصديقه الياباني إذ يقول: "ليس التفكيك هو التحليل، وإنما التفكيك هو نقيض التحليل. التحليل هو إرجاع الشيء إلى عناصره الأولية، وإلى أصله، ورده إلى مرجعية أو بنية محددة، وفق معايير المنطق وأسس العقل".

فالتفكيك ينطلق من نفي فكرة "الأصل ***origin***" أو الأصول الأولية والبنى الثابتة للأشياء والظواهر أو الدوال – ***signifiers***. وهو يهدف أساسا إلى تقويض المفاهيم وتبديد التصورات الكلية وتهديم الأسس العقلانية وقوانينها.

التداخل النصي عبر الاقتباس/السرقة/التلميح والإلماع...

المناصُّ علامةُ تمازجٍ كبيرٍ

ارتكز جيرار جنيت على مصطلح "النص المتعالي/الاستعلاء النصي ***transtextuality***" أو "تعالي النص ورفعته ***textual transcendence***" من المنظور البنيوى. ودرس "التناص/البينصية" كـ نمط واحد من أنماطه الخمسة.

فالمصطلح الذي تصداه جيرار لبيان وُصْلات النص/النصوص بين بعضها ببعض لا يعني سوى سُمُوِّ النص عن نفسه بـ عملية إدماج النصوص واندماجها في دائرة العلاقات النصية دِقِّها وجِلِّها، علانيتها وسرها. ومنه أمسى كل نصٍّ نتيجةَ إجرائية "النص المتعالي/الاستعلاء النصي".

ومن أولى تلك الأنماط الخمسة "التناص/البينصية ***Intertextuality***"، جعله جنيت يتأسس على علاقة نصية نابعة عن علاقة مشتركة متأصلة بين نصين فأكثر أو بوجود نص بذاته في نص آخر، ومن هذا المنطلق صار "تناص" جنيت مدخلا لعدة مساقطَ أخرى توصل تلك العلاقاتِ النصيةَ وتجعلها رمزا واحدا

1- جاك دريدا ثورة الاختلاف والتفكيك: 72. د. عصام عبد الله. مركز زايد للتنسيق والمتابعة دولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2003.

لشفرات نصية أخرى مثل "الاستشهاد ***citation*** أو الاقتباس ***quotation***" و"الانتحال/السرقة ***plagiarism***" و"التلميح أو الإلماع ***allusion***".[1]

هذه العناصر تشمل عتبات أساسية تجعل عملية التفاعل والتبادل بين الطرفين السابق واللاحق، إذ إن الأعمال الأدبية كلها لدى جنيت لا تكون أصلية، أو أحادية الجانب، بل إنها ترتبط بنظام متساوق ومتماسك ومتلاحم حيث لا تكون النصوص فيه إلا اختياراتٍ وتحديداتٍ وتركيباتٍ داخل نظام مغلق.

أعَدَّ جيرار "التناصَّ" كنمط من أنماط "التعالي النصي" لتداخل الأبعاد الدلالية وتلاحمها وتماهيها عبر الوسائل المقالية والمقامية.[2] إنه أول من فَتَحَ بابَه ليضمَّ إليه مما لا يحصى من الإحالات والإشارات والشواهد المباشرة وغير المباشرة.

"إنها علاقة حضور مشترك بين نصين وعدد من النصوص بطريقة استحضارية ***eidetiquement***، وهي في أغلب الأحيان الحضور الفعلي لنص في نص آخر.

1- والسرقة الأدبية *plagiat*: "هو اقتراض غير مصرَّح به، ولكنه أيضا حرفي". والتلميح *allusion*: يكون "في ملفوظ لا يستطيع إلا الذكاء الحاد تقدير العلاقة بينه وبين ملفوظ آخر". ينظر: من التناص إلى الأطراس: 180. للمختار الحسني، مجلة علامات ج 25، م 7، جمادى الأولى 1418هـ – ستمبر 1997م. فالإشارة والتلميح صارا من معطيات "التناص/البينصية" لدى الباحثين: يقول اروين:

"From a theoretical standpoint, allusion is closely linked with, and must be accounted for by, theory of interpretation, and is particularly crucial to any discussion of intentionalist and anti-intentionalist theories. Why such neglect of this topic? Could it be that allusion is dead, dépassé? If so, what killed allusion? And "what festivals of atonement, what sacred games shall we have to invent" to replace it? As some would tell the story, allusion died along with the author. It is now naïve and reactionary to speak of allusion, as it has been displaced by intertextuality".

من الناحية النظرية، إن "الإشارة" *allusion* (الإلماع والإلماح) كانت لها صلة وثيقة بل يجب أن يكون لها اعتبار لـ نظرية "التوضيح والتفسير والتأويل *interpretation*"، وخاصة إنه هام جدا (كمفتاح وأساس) لأي نقاش (وحديث) عن النظريات القصدية وغيرها. (إذ كان الأمر كذلك) فلِمَ ذاك التقصير في هذا الموضوع؟ لعله كان من أجل انقضاء *allusion*. إن كان كذلك، فماذا أقصاه وقضى عليه؟ فما موقفنا بالنسبة إلى التعويضات/التعديلات المناسبة يجب علينا أن نخترعها، لإحلال (مصطلح جديد) محله؟ ومما يمكن أن يقول أحد كحكاية القصة إن *allusion* قد مات مع موت المؤلف. فمن السذاجة والرجعية الآن الحديث عن "الإشارة/التلميح" بعد أن تم تحويله إلى مصطلح آخر وهو *intertextuality*.

2- هنا من الباحثين من اعترض على صنيع جيرار لعدوله عن الصنيع التقليدي وترشيحه بالفعل لاحتلال "التعالي النصي" بدلا من التناص... الحقيقة إن جيرار قد أدرك ما يحدث في "النص" فقد استوعب جملة القراءة النصية واستقرأها بكل يقظة، واعتبر الصلة الظاهرة والخفية بين النصين فأكثر نقطة الاتصال والانبثاق بينها وثانيا إنه لا ينظر إلى "التناص" من وجهة نظر كريستيفا وباختين بل يحسب كل التداخل سواء أكان ظاهرا أم خفيا من منطويات "التناص" ومن ثَمَّ جاء جيرار بهذا التقسيم ليفرق بين تلك الأبعاد المماثلة بـ "التناص" وغيره كيلا تلتبس هذه المفاهيم النقدية على الدارس. وليؤكد أن "التناص" يشمل كل الظواهر المبسوطة في النصوص بمختلف مستوياتها من السرقة والانتحال والإلماع والتلميح وغيرها، والنصوص الأدبية بجملتها لا تخلو من أن تكون تناصية.

إن أكثر أشكال هذه العلاقة وضوحا وحرفية هى الممارسة العادية للاقتباس *Citation* (بين قوسين، مع الإحالة أو عدم الإحالة إلى مرجع محدد)، وإن أقل أشكالها وضوحا وشرعية هى السرقة *Plagiat* (عند لوتريامون مثلا)، وهى افتراض غير معلن ولكنه حرفى.
وإن أقل أشكالها وضوحا وحرفية هو الإلماع *Alluion* وهو أن يقتضى الفهم العميق لمؤدى ما *enonce*، ملاحظة العلاقة بين مؤدى آخر تحيل إليه بالضرورة هذه أو تلك من تبدلاته، وهو بغير ذلك لا يمكن فهمه". [1]

ذكر جنيت معنى أوضح للتناص قائلا:

“a relationship of copresence between two texts or among several texts’ and as ‘the actual presence of one text within another’ (ibd.: 1-2)”. [2]

علاقة حضور متزامن بين نصين أو عدة نصوص، وفي غالب الأحيان بالحضور الفعال لنص آخر.

فلِمَ أن "التناصَّ" لا يعني إلا العلاقات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي تسيطر على صغير النص وكبيره. نظرا إلى تلك العلاقات الداخلة بين النص ذاته فإن جنيت وإن لم يصرح بـ ثنائية العلاقة (الماضي والحاضر) للتناص إلا أنه قد قصد بـ "النص" النص الثابت/المغلق حيث يوجد ضمنه تداخل صريح (اقتباس) أو شيء مما يوحي إليه (السرقة) أو مجرد إشارة أو تلميح بسيط (تلميح/إلماع)، فصار "التناص" مجموعةَ متقاطعاتٍ نصيَّةٍ، يتم عبر لحاقها وسباقها إيجادُ نصٍّ جديدٍ.

عاد جنيت يطبق هذه التناصية على أبيات نيكولا بوالو ***Nicolas Boileau***، [3] فإنه قد كتب إلى "لويس الرابع عشر":

خَلَت الصخورُ وقد وافت مُهَرْوَلَة   تأتى لِتَسْمَعَ ما أرْوِيْه للمَلك []

ذكر جنيت ضمن هذه الأنماط "الاتساعية النصية ***hypertextualite***" وعَرَّفَها قائلا:

"وأقصد بهذا كل علاقة توحد نصا *B* (أسميه النص المتسع) بنص سابق *A* (أسميه طبعا النص المنحسر)، والنص المتسع ينشب أظفاره فى النص المنحسر دون أن تكون العلاقة ضربا من الشرح". [4]

وذكر جيرار على سبيل المثال نصوص "الإنيادة ***l’Eneide***" و"عوليس ***Ulysess***" [5]، فقال عنهما:

(الإنيادة وعوليس) "هما ، بدون شك، بدرجات متفاوتة – وأكيد بعنوانين مختلفين – نصان (عملان) متفرعان (متسعان) لنص واحد (منحسر) أصل هو "الأوديسا" طبعا". [6]

1- طروس: الأدب على الأدب 132. ضمن "آفاق التناصية". وينظر: من التناص إلى الأطراس: 179-180.

2- Intertextuality: p. 98.

3- بوالو كان كاتبا وشاعرا فرنسيا. ولد حوالى *1636*م فى باريس ومات فيها عام *1711*م اشتهر بالهجاء، وهو ناقد أيضا عُرِفَ بثورته على الأخلاق السائدة فى عصره.

4- طروس الأدب على الأدب: 139. ضمن "آفاق التناصية".

5- رواية "عوليس" ترجمه إلى العربية حديثا الدكتور طه محمود طه، هى للكاتب الإيرالندى المبدع جيمس جويس وتحكى قصة أربع وعشرين ساعة يقضيها بطل الرواية متسكعا فى مدينة "دبلن". وقال نقاد الرواية: إنه لوقدر لمدينة "دبلن" أن تزول من الوجود لأمكن بناؤها اعتمادا على رواية جويس، لأنها لم تغادر من ملامحها كبيرة ولا صغيرة بل أحاطتها بأدق التفاصيل. وقد نشرت هذه الرواية في 1922م.

6- طروس الأدب على الأدب: 139. ضمن "آفاق التناصية".

وبعد أن أوردا عدة نماذج لشرح الاتساعية النصية، ذكر جيرار أن الاتساعية النصية أو النص المتفرع يؤدي إلى مصطلح آخر، وهو أن كل نص مستمَّدٌ من نص آخر دون التحدث عنه أو الاستشهاد به بالضرورة، وسماه جنيت بـ "التحويل *transformation*" إذ تتحقق عملية التحول والتشرب والتحويل بين نص "ب" ونص "أ" عن طريق غير مباشر.[1]

"الإنيادة" و"عوليس" مأخوذان من "الأوديسا" بعملية تحويلية، إن هذين العملين يتمايزان لاختلاف نوعية التحويل في كليهما. فالتحويل الذي يقود من الأوديسا إلى عوليس يمكن وصفه بتحويل مباشر حيث يحصر همه في نقل الفعل أو الحادثة من "الأوديسا" إلى "دبلن *Dublin*" القرن العشرين. والتحويل الذي يقود من "الأوديسا" إلى "الإنيادة" أكثر تعقيدا والتواء رغم قرب تاريخي. لأن "فرجيل *Virgile*" لا ينقل من "أوجيجي *Ogygie*" إلى "قرطاج *Carthage*"، ومن "إيتاك *Ithaque*" إلى "لاتيوم *Latium*" فِعْلَ أو حادِثَةَ الأوديسا، إنه يحكي قصة أخرى مغايرة تماما (مغامرات "إيني *Enee*") عبر استلهام "الأوديسا" ليجعل الإنيادة من نفس الطراز الأدبي من حيث الشكل والموضوع الذي صاغ به "هومير *Homere*" "الأوديسا" و"الإلياذة". أو كما يقال منذ قرون أنه قد قام بمحاكاة هومير.[2]

فالنص المحيط/التعالي النصي عند جنيت حقل معرفي يحيط بـ المقدمات، عتبات النص، النصوص المصاحبة، المكملات، النصوص الموازية، السياجات... أي كل ما يوجد حول النص. وهذا النص المحيط يتضمن العنوان، والمقدمة، والعناوين الفرعية، وملاحظات الكاتب، والإهداءات، حتى كل ما يتعلق بالمظهر الخارجي للكتاب كالغلاف والصورة أو كلمة الناشر وكذلك يشمل المراسلات والاستجوابات والتعليقات.

ومن هذا المنحى لم يبق النص المقتبس نصا متكاملا أو نصا صالحا ليطلق عليه "التناص" بل إنه جزء يجعل التداخل النصي ويضبطه.

المناصُّ *Hypertextuality*

هذا نمط رابع من أنماط "التعالي النصي"، إنه يشمل كلَّ علاقةٍ تُوَحِّدُ بين نصين *hypertext (A)* و*hypotext (B)* فتجعلهما نصا واحدا. هنا ما سماه جينيت بـ *hypotext (B)* (النص المتفرع) سماه نقاد آخرون بـ *inter-text*. جاء جرام علن بأمثلة شتى لتبيان دور هذا النمط النصي في تشكيل معنًى تناصيٍّ، يقول:

1- من التناص إلى الأطراس: 186.

2- من التناص إلى الأطراس: 186-188.

"In this sense, Homer's *Odyssey* is a major inter-text, or in Genette's terms hypotext, for Joyce's *Ulysses.* In his use of hypertextuality Genette particularly refers to forms of literature which are intentionally inter-textual". [1]

ومن هذا المنظور، الأوديسا لهوميروس نص مركزي متداخل (متناص ***inter-text***)، وحسب وجهة نظر جنيت إنه نص متفرع (منحسر من نص آخر ***hypotext***) لنص عوليسا لجويس. وخاصة يشير جنيت من خلال استخدامه (مصطلح) المناص/النص المتفرع إلى إشكاليات الأدب التي تكون متناصّة (متداخلة ومتقاطعة) بطريقة لاشعورية.

"Above all, hypertextuality, as a category of works, is in itself a generic or, more precisely, *transgeneric* architext: I mean a category of texts which wholly encompasses certain canonical (though minor) genres such as pastiche, parody, travesty, and which also touches upon other genres - probably all genres". [2]

وفوق كل ذلك، يكون المناصُّ – في حد ذاته – بوصفه جنسا/عاما بوصفه مجموعة من الأعمال (الأدبية)، أو بتعبير أدق، يكون نصا جامعا عبر العموم (الجنس): أنا أقصد بذلك مجموعة من النصوص التي تشمل كليا بعض الأنواع (الأدبية) المتعارفة عليها (وإن كان ذلك بدرجة قليلة) مثل اللحن (تأثير الكاتب)، المحاكاة، المهزلة (الصورة الزائفة)، والذي يتناول أيضا الأنواع الأخرى – (و) ربما يشمل كل الأنواع.

فـ مصطلح "***hypogram***" في دراسة ريفاتير يشير إلى ما يدلُّ عليه مصطلحُ "***the already read***" عند بارث. يقول جوناثان كاللر:

"the hypogram is not located in the text itself but is the product of past semiotic and literary practice, and it is in perceiving a sign's reference to this pre-existing phrase or complex that the reader identifies the sign as 'poetic'. The apparently mimetic sign is seen as a transformation of past poetic discourse. But 'for the poeticity to be activated in the text, the sign referring to a hypogram must also be a variant of that text's matrix' [1978: 23]. In other words, poetic signs in a text are powerfully overdetermined: they both refer to a pre-existing hypogram and are variants or transformations of a matrix' [culler, 1981: 83]. [3]

فـ مصطلح ***hypogram*** لا يكون في النص ذاته ولكنه يكون نتاج الممارسة السميائية والأدبية الماضوية، ويكون (كذلك) فيما يبدو مرجعية الإشارة إلى الشفرة الأولى (السابقة) أو (الإشارة) اللافتة يعثر القارئ عليها باسم "الشعرية". ويعتبر فيما يبدو الإشارة التمثيلية (التمثيل الصامت/المحاكاة) تحول الخطاب الشعري الماضي. ولكن ليتم تفعيل الشعرية في النص يجب أن تكون الإشارة التي تحيل على ***hypogram*** بديل قالَب النص، [1978: 23]. وبعبارة أخرى، إن الإشارات الشعرية يتم تحديدها في النص بكل قوة (وسلطة)، لأن كليهما يشيران إلى ***hypogram*** المسبق، وكلاهما متغيران أو متحولان من ***matrix*** النسيج الغشائي/القالب (النسيج البيخلوية)، [كالر، 1981: 83].

هنا مما ينبغي أن نفهم معنى مصطلح "***hypogram***" وسائر المصطلحات التي استعملها ريفاتير عند الحديث عن نظريته اللغوية والأدبية.

1- Tradition and the Individual Talent by T. S. Eliot, p. Selected Essays (London: Faber, 1951)

2- Intertextuality: p. 109.

3- Intertextuality: p. 120.

قصد ريفاتير أن النصوص كلها تحولات *transformations* لأجزاء صغيرة/وحدات صغرى للمعنى، ومن ثمة يكون "*hypogram*" صورة "النص" في ما قبل التحويلية *pretransformational state*

بينما مصطلح "النسيج الغشائي/القالَب *matrix*" فيعني الكلمةَ أو الجملةَ يَتِمُّ بناءُ النصِّ كله عليها معنىً ودلالةً. فالفرق بين هذين المصطلحين هو أن "*hypogram*" إنما يظهر في النص عبر الكليشيهات/العبارات المبتذلة أو الشائعة *clichés* أو الاقتباسات *quotations* أو يتشكل بـ نظام وصفي *descriptive system*، بإيجاز إنه يحضر في النص لغويا.

أما "*matrix*" أي البيخلوية (الواقعة بين الخلايا النصية التي عنها تؤخذ النسخ المتعددة) فلا يحضر في النص لغويا ولكن شظايا "النص" تتأسس عليه وتنبثق منه. استخدم ريفاتير مصطلح "نموذجي/مثالي *model*" أيضا للدلالة على هذا المصطلح. فالأشكال والأساليب النصية كلها تأخذ وجودها من ذلك.

ربط ريفاتير "التناص" برؤى أسلوبية وسميولوجية حيث تتخذ النصوص عنده في مستوى نظام العلامات نصوصا أخر كمرجعيات أساسية، والأثر التناصي يتمثل عنده في التلميح والإلماع، ما يعني "ملاحظة القارئ لعلاقات ما بين عمل أدبي وأعمال أخرى سابقة أو لاحقة". [1]

الإشارات الداخلية لحضور التاريخ

ربط بول زمتور *Paul Zamthor* "التناص" بطريق مباشر من منظور رؤيته السميولوجية التاريخية بـ "الإشارات الداخلية لحضور التاريخ" التي تشكِّل في الحقيقة التاريخانية *colonialism*. ذهب زمتور إلى تقعيد بعض الممارسات النصية الأخرى نحو ممارسة المحاكاة الساخرة، والتوريات، والتهكم التي يهتم بها لدى قراءة النصوص القروسطية (القرون الوسطى).

استعمل زمتور وريفاتير "التناص" بطريقة دقيقة صارمة. فزمتور يربط "التناص" بالمحددات الداخلية لحضور التاريخ، فجدلية التذكر هي التي تنتج النص وهي حاملة آثار نصوص أخرى متتابعة تُدْعَى بـ "التناص"، فالنص ليس إلا نقطة التقاء نصوص أخرى، أما ريفاتير فقد جعله كـ مرتبة من مراتب التأويل.

إلغاء النصية الأولى (المرجعية/الأصالة)- تأصيل التأثر

يرى ريدل أن النص الأدبي عبارة عن لعب تناص ليس فقط بالمعنى البسيط القائم على أن العمل نشأ دائما داخل المجال التاريخي للأسلاف. إن لعب اختلافاته ذاتها يعكس إزاحته لنصوص أخر وإعادة تملكها وعهد الطريق أمام النص النقدي الضروري الذي يجب أن يكمله... [2]

1- من التناص إلى الأطراس: 181.

2- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 369.

يطور ريدل مفهوم البينصية على أن النص الحاضر مفتوح تماما أمام تأثيرات النصوص السابقة في استخدام اللغة والأصداء...

ثمة يستمد ريدل مقولة التفكيك (لانهائية الدلالة ومراوغة المعنى التي تقوم على الفصل بين الدال ومدلوله) في دراسة سمة اللعب الحر بين النص/البينص، وبصورة أكثر تفصيلا، إن النصوص السالفة/السابقة تجتاح حدود النص الحاضر لتحوله إلى بينص تلعب فيه الاختلاف بحرية كاملة، لكن تلك النصوص السابقة في الحقيقة نصوصا، بل بينصوص أي لا يوجد في الواقع نص أول أو نص أصل غزته نصوص سابقة.

فالنص بينص والعلامة بينعلامة بنفس المنطق. النص الجديد إذن دال تجتاح حدوده نصوص أو دوال لمدلولات سابقة إلى ما لانهاية.

التأجيلية

هارولد بلوم

بنى بلوم نظريته التناصية بصفة أساسية على السؤال الآتي: رغم أناقة الشعرية الرومانسية ومدى تفردها وصياغتها في الفن والجمال لدى الشعراء الرومانسيين أمثال بليك ***Blake***، وورزورث ***Wordsworth***، وكيتش ***Keats***، وف. ب. شيلي ***P. B. Shelly***، فلِمَ يعود هؤلاء الشعراء إلى ميلتون ***Milton*** بطريق مباشر أو غير مباشر، حيث إنه صار معيارا لشعرية أولئك؟

وضح ذلك بلوم بكلمة "التأجيلية ***belatedness***" واستعملها في سياقِ أثرٍ سبقَه حَدَثٌ من الأحداث، قصد بلوم بذاك الأثر الناتج عن أي حدث من الأحداث والأحوال شعرية الشعراء المتأخرين بينما الحدث فإنه يعني لديه الشاعر ميلتون، وأعده أمرا طبعيا. فالشعراء المتأخرون كلهم متأثرون بشعرية ميلتون تأثرا مباشرا أو غير مباشر. وافترض بلوم العلاقة بين الشعراء المتأخرين والشاعر السالف ميلتون علاقة الأبوة والبنوة حسب انتقال أثر جيني لآخر.

رأى بلوم أن الشعرية المتأخرة من الأحرى أن تحسب محاكاة وتقليدا. ومن هذا المنحى صارت نظرية "الشعرية" لـ بلوم تناصية. لأن جُلَّ الأدب من الشعر والنثر يخضع للنصوص السابقة بشكل عام.

> "For Bloom, poets employ the central figures of previous poetry but they transform, redirect, reinterpret those already written figures in new ways and hence generate the illusion that their poetry is not influenced by, and not therefore a misreading of, the precursor poem". [1]

يوظف الشعراء المعطيات (البيانات) الرئيسة للشعرية السالفة عند بلوم، ولكنهم يقومون بتحويل تلك الشظايا/الآثار سبقت كتابتها وإعادة توجيهها وتفسيرها بطرق جديدة، ومن ثم يوهمون أن شعريتهم لم تتأثر بأي رائد/سالف ومن أجل ذلك فإنها ليست قراءةً خاطئةً (قراءة تحليل (أي نتيجةَ قراءةٍ أخرى).

1- Intertextuality: p. 132.

تناصٌ بلوم نتاج بعض الأسس التي رآها من أبنية الشعر، واستخدمها عند الحديث عن إثبات مدى الإنتاجية في البوابة الشعرية. واعتبر النصوص كلها متناصية/بينصية. منها مصطلح ***facticity*** ما يشير إلى تأثير بعض الشعراء الألمعيين الرائدين على الشعراء اللاحقين وتأثر الشعرية اللاحقة بالشعرية السابقة ما لا يمكن تجنبه. [1]

ومنها مصطلح ***anxiety of influence*** ما أنتج مفهوم "التناص" عند بلوم. فكل نص يكون وليدةَ قراءةٍ لا تنفرد بوجودها بل يحتاج إلى عناصر بلاغية ونفسية في الكلام (الشعر)، ما يتكون منها. ومن ثم ينظر بلوم إلى أن كل نص ***text*** يتلاحم بـ ***inter-texts***، وهذه التناصيات تعني عند أصحاب مدرسة ما بعد البنيوية ما تستشف من أبنية تاريخية واجتماعية، بينما رآى بلوم أن النصوص الأدبية لها تناصيات، وهي لا تكون إلا مجرد أبنية أدبية، يقول جرام علن:

"Bloom's vision refuses to accept social and cultural contexts as relevant intertextual fields of meanings for literary texts. For Bloom, literary texts can only have other specific literary texts as inter-texts". [2]

ترفض رؤية بلوم لقبول السياقات الاجتماعية والثقافية ذات الصلة بمجالات تناصية للمعاني في النصوص الأدبية. يرى بلوم يمكن أن تكون لدى النصوص نصوص أدبية معينة أخرى على سبيل البينصية/التناصية.

النص مجموعة خطابات، ملفوظات شفوية كانت أو كتابية، علامات (صورة، حركة، صوت...)

الافتراض المقدَّم

جوناثان كاللر *Jonathan Culler*

رأى جوناثان كاللر ***Jonathan Culler*** أن فلسفة النحو/النص ونصية النص تتمحور حول نقطة ***Presupposition*** الافتراض المقدَّم، فهو يرى أن نبدأ دراسة "التناص" بمساعدة أبعاده اللغوية واعتبار نمطي "الافتراض المقدم" في آن واحد، وهما: الافتراض العقلي (الحضور النصي الإيحائي) والافتراض الواقعي أو الحقيقي (الحضور النصي الفعلي). وهذا الافتراض يقتضي وجهين للتناص من منظار نقدي لـ كاللر:

"The first is to look at the specific presupposition of a given text, the way in which it produces a pre-text, an intertextual space whos accupants may or may not correspond to other actual texts... The second enterprise, the study of rhetorical or pragmatic supposition, leads to a poetics which is less interested in the accupants of that intertextual

---

1- Graham Allen writes: (facticity term) *"Refers to the unavoidable influence of certain canonical writers. Shakespeare's plays may have been fictitious, but their influence on every subsewuent writer gives them the status of facts, or facticity"*. Intertextuality: pp. 219-220.

يقول جرام علن: إن مصطلح *facticity* يشير إلى التأثير المحتوم لبعض الكتاب التاريخانيين (القدسين/الكنسيين/ذووا علاقة بالقوانين الكنسية)، مسرحيات شيكسبير وإن صارت خيالية/مفترضة ولكن تأثيرها في كل كاتب يعطيه وضعية الحقائق أو (صلاحية إدراك) *facticity* (فيه).

2- Intertextuality: p. 137.

space which makes a work intelligible than in the conventions which underlie that discursive activity or space". [1]

فأولهما أن يُنظر إلى الافتراض المسبَق المعيَّن (المحدد) للنص، فالوضع المعين (الاتجاه الخاص)، ينتج (يُحدث) فيه نصا مسبقا (مقدما)، هو فضاءُ تداخلٍ نصيٍّ (فراغ بينصي) الذي لعله يتراسل (يتبادل الرسالة) النصوص الحقيقية (الموجودة فعلا)... وثانيهما هو دراسة البيان المفترض أو الحقيقة المفترضة، التي تقود إلى الأحاسيس الشعرية (بينما تكون تلك الدراسة) غير مرغوبة في ذاك الفضاء بينصي، تجعل العمل أكثر جلاء من (صورتها المفترضة) في العادات المتبعة (التقاليد الجارية) التي تشكِّل ذاك العمل الاستطرادي (المتنقل من موضوع إلى آخر) أو الفضاء.

النص – التناص من خلال تطورات مفاهيم التعبير والتواصل

مدى عصرنة "التناصية"

ساعة أن انتشرت الأفكار النقدية واللغوية والأدبية حول الفكر التناصي، ولم يعد التناص يتوقف عند حدود اللغة والأدب بل تجاوزها إلى أقصى الحدود التي تتضمن بصفة عامة كل دوائر التحليل اللغوي وغيره. فصار ملتقى

"In the modernist era, intertextuality is apparent in every section of culture: literature (Eliot, Joyce), art (Picasso, Ernst), music (Stravinsky, Mahler), photography (Heartfield, Haussmann), etc., even if it is interpreteted in different ways"... anyway the production of art and literature during our century has become an act of creation based on a re-cycling of previously existing works. This development has not occurred in a theoretical vacuum; it has actualy been accompanied by a particularly theory legitimizing and re-defining the status of texts and their producers: the theory of intertextuality". [2]

"في عصر الحداثة، التناص واضح في كل قسم من الثقافة: (على سبيل المثال) الأدب (إليوت، جويس)، الفن (بيكاسو، ارنست)، والموسيقى (سترافينسكي، ماهلر)، والتصوير الفوتوغرافي (هارتفيلد، هوسمان)، وما إلى ذلك، حتى لو كان يفسر بأساليب شتى"... على أي حال، فإن إنتاج الفن والأدب خلال القرن الذي نعيشه قد أصبح عملية الإبداع الموقوفة على ترسيب الأعمال الموجودة السابقة (القديمة). لم يحدث هذا التطور في فراغ النظرية (المطلقة)، بل إنه رافق نظرية خاصة تقوم بتنظير (تقنين) وتحديد وضعية النصوص ومنتجيها: (أي) نظرية التناص.

استخلص مما سبق أن هناك فروق كبيرة بين التصورين للنص التقليدي/ما قبل الحداثي والجديدي/ ما بعد الحداثي لحصول تحولات كبيرة/كثيرة على صُعُدِ إنْتاج النص نفسه. ولظهور فنون جديدة للتعبير والتواصل والصياغة من المعاني والدلالات على نحو من الأنحاء "مثل السينما والتلفزيون ومختلف الوسائط الأخرى التي حققت قفزات هائلة في مجال الصناعة والإنتاج. كما أن العلوم المختلفة عرفت المسار نفسه، وعلى رأسها اللسانيات والسيميوطيقا التي قطعت أشواطا مهمة جدا في تحديد مستويات اللغة وأنواع العلامات وكيفيات تشكلها وتواصل الناس بوساطتها". [3] فاستفادت النظريات الحديثة من تلك التطورات في وسائل الاتصال الحديثة من شاشة الحاسوب والهاتف والفاكس... وبذلك اتسعت دائرة النص

1- Intertextuality: Origins and Development of The Concept: p. 280.

2- Intertextuality: Origins and Development of The Concept: p. 271.

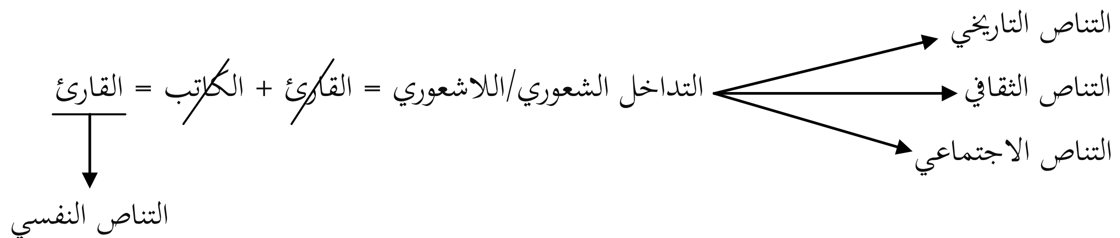
3- من النص إلى النص المترابط مفاهيم، أشكال، تجليات: 79. ل د. سعيد يقطين. عالم الفكر العدد 2 المجلد 32 أكتوبر – ديسيمبر 2003. للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت.

لتشمل الكلمة والصورة الثابتة والمتحركة والصوت. فخلق أدوات الاتصال الجديدة (الإلكترونية) تعني مفاهيم جديدة للنص/التواصل. لأن ملاحظة النص الإلكتروني على شبكة الإنترنت/الحاسب الآلي/قرص مدمج يجعل التعامل معه مختلفا اختلافا كبيرا عن التعامل مع الكتاب الورقي/الآلة الورقية. هذه الأدوات الحديثة تسمح للمتلقي بلمسة واحدة الانتقال إلى أي صفحة/مجلد من النص/العمل وبوساطة النقر على الفأرة/تشغيل لوحة المفاتيح وغيرها تيسر له عمليات التكبير/التحبير/التصغير/التخفيف/التكثيف... وها هي ذات المتعة/اللذة التي تحدث عنها البنيويون/البارثيون.

ومن ثم صارت سمة المثالية، وكونه شبكة متعددة، ونسقا بلانهاية، واللامركزية، والروابط، وانفتاح النص وغيرها من المميزات المركزية للنص الإلكتروني.

إشكالية "التناص" من خلال التوظيف النصي

هنا تقسيم آخر لاح لي أثناء قراءة هذه الدراسة، وبصفة أساسية على أنه لا يمكن استعمال مفهوم تناصي ما منقطعا عن الكتلة التاريخية والثقافية، وهاكم:



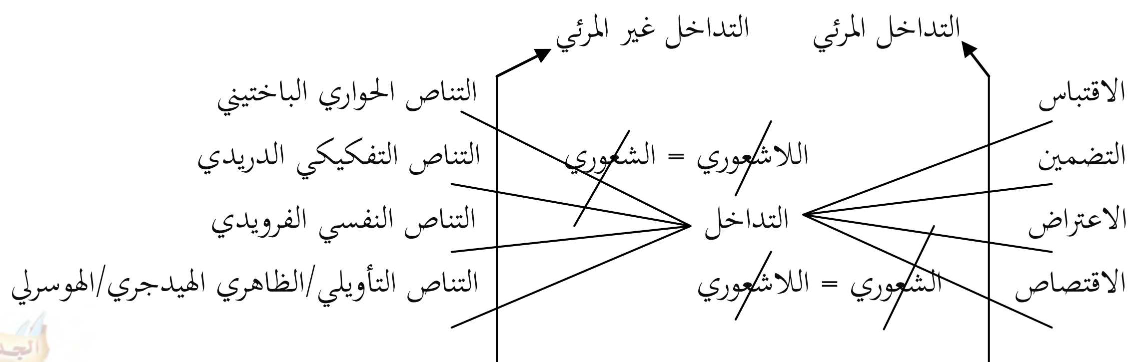
ولذلك يعتبر القارئ الفعلي ما يقوم بإضفاء معاني ودلالات جديدة على النص وبإحياء مركزيته من خلال بث الحيوية الدلالية/المضمونية كذلك.

التناص المضموني

التناص اللفظي

توزيع "التناص" على التداخل (الثقافي)

وكذلك يمكن أن يتوزع "التناص" على التداخل:



السرقات التناص البنيوي السويسري

العلاقات المباشرة/التناص المباشر

العلاقات غير المباشرة/التناص غير المباشر

وكما يذكر أحد الباحثين نبيل علوي نوعي "التناص" في مقاله:

“Internrtextuality can be both intentional and unintentional. Intentional intertextual relations are somewhat visible and can be easily cited such as allusions, plagiarism, the use of conventional symbols and images, the use of poetic and other literary forms, the use of proverbs, patterns of structure and figures of speech. Unintentional intertextuality is invisible and needs a good amount of awareness of the culture of the language to be discerned by a scrutinizing eye of a reader”. [1]

التناص قد يكون مباشرا ومقصودا وقد يكون غير مباشر. العلاقات النصية المباشرة (التناص المباشر) تكون مرئية إلى حد ما، ويمكن الاستشهاد بها بسهولة مثل التلميحات، الانتحال، استخدام الرموز والصور العُرفية (المعروفة لدى العامة والخاصة)، استخدام الأشكال الشعرية والأدبية، استخدام الأمثال، الأنماط النصية والبنيوية للتعبير. العلاقات غير المباشرة (التناص غير المباشر) لا تكون مرئية بل إنها تحتاج إلى كمية كافية من الوعي لثقافة اللغة ليدركها القارئ بعين فاحصة (نظرة دقيقة).

هذه الإشكاليات تعيد النص إلى ما بعد البنيوية، وتتعامله وفق مقتضيات هذا الاتجاه.

“Intertextuality a term associated with poststructuralism, which rejects the idea of a TEXT as a single, autonomous entity created by a single author. Any given text is, … in the words of Vincent Leitch, "a set of relations with other texts”. [2]

التناص مصطلح يرتبط بـ ما بعد البنيوية، التي ترفض فكرة وجود "نص" على أنه كيان واحد ومستقل تمت ولادته من قِبَل كاتب واحد. أي نص معين هـ... على حد قول فنسنت ليتش "مجموعة من العلاقات مع نصوص أخرى".

أخذت جوليا كريستيفا الفكرة التناصية من مصطلح الحوارية لباختين، والحوارية تشير إلى مجموعة من الأصوات/ازدواجية الأصوات/تعددية الأصوات ***variety of “voices”*** في النص، وهذه الأصوات تجعل النص ذا طابع جماعي ***prulalist nature*** وهوية مشتركة مع نصوص أخرى.

ثنائية الاقتباس (الحضور الفعلي/غير الفعلي) والافتراض المسبق (الخيالي/الجماعي)

ومن هنا يتجلى قسمان آخران للتناص:

التناص الاقتباسي/الاقتباس/الاستجلاب الجلي ***Citation***

الافتراض المسبق ***Presupposition***

“Citation includes not only direct quotation and allusion, but also literary conventions, imitation, parody, and unconscious sources. Presupposition involves assumptions regarding the reader, the situation being referred to, and its context”. [1]

1- Intertextuality and Literary Translation between Arabic and English التناص والترجمة الأدبية بين العربية والإنجليزية by Nabil Alawi نبيل علوي: 2446. Dept. of English, College of Art, (Humanities), Vol. 24(8) 2010. An-Najah N.University, Nablus, Palestine.

2- A Dictionary of Literary and Thematic Terms: pp. 218.

لا يتضمن الاقتباس فقط الاقتباس المباشر والتلميح، ولكنه (يتضمن) أيضا الاتفاقيات الأدبية، والتقليد، والمحاكاة الساخرة، والمصادر اللاشعورية. تشمل الافتراضات التي ترتبط بالقارئ الوضعَ المشار إليه، وسياقه.

والتناص الاقتباسي *citational intertextuality* سمة بارزة من سمات الأدب ما بعد الحداثة/البنيوية التي تعتمد بشكل هائل على إشارات/رموز إلى الأساليب والاتفاقيات السابقة والتلميحات، إنها تأخذ اهتمام المتلقي وانتباهه إلى كيانه التأليفي *as being made up of other texts*، ومن هذه الناحية يتسم التناص بـ **الشعور الثقافي** بأن كل شيء قد قيل مقدَّما أو تم فعلا.

ومن هذا الملتقى تبدأ المشكلة في مبادئ "التناص" وتطبيقه على النص القرآني بشكل خاص.

تقسيم غير دقيق للتناص

ثمة من الباحثين قسموا "التناص" إلى الأنواع الآتية:

- التناص الديني
- التناص الأسطوري
- التناص الأدبي
- التناص التاريخي
- التناص الشعبي

هذا التقسيم غير دقيق، لأن الدين والأسطورة والأدب والتاريخ والشعب وغيرها من العناصر المؤثرة في أدبية النص تتكاتف وتتآزر وتتآلف عند نسج بنيوية البنية النصية، ففيها تشابك، وتعالق، وتلاحق، وتلاقح... فليس ثمة أي نص إنساني/بشري لم يستفد من سوابقه ولواحقه، يخلو من الحضور والغياب، يتخلى عن كونه دالا ومدلولا...

ولعل النص التالي يلخص لنا الفكرة التناصية كاشفا عن أبعادها الدائرية:

"إن السلخة *chip* الصغيرة من عمل قديم حينما تجد طريقها إلى نص معاصر تبدو كمصدر أو تأثير أو إشارة أو محاكاة أو نموذج أولي *archetype* أو معارضة *irony*. حينما نقرأ سونيتا معاصرة، على سبيل المثال، نتعرف على نمط الـ *stanza* والقافية والتيمات التقليدية. وربما نتذكر "بترارخ" أو "وايات" أو "رونسار" أو "سبنسر" أو "ميلتون". إن شعراءنا، باعتبارهم كتابا محترفين وأرواحا حرة مبدعة، يستخدمون تلك المصادر والأشكال التاريخية لإحداث تأثير أدبي. والقارئ المثقف أو الناقد (القارئ النادر) يتعرف على تأثيرات التاريخ والتقاليد تلك ويهتم بها، وهو، بحكم معرفته بقواعد النحو والبلاغة والمعجم اللغوي وأشكال الأدب وتقاليده، يعيد دراسة "بترارخ" أو "وايات" أو "رونسار" أو الآخرين، حتى يستطيع في النهاية أن يجد للنص الجديد مكانا ويحل شفراته ويقومه. إن ذلك العمل النقدي، العمل الدؤوب الذي ينكر الذات، هو الدراسة المنهجية. وحينما يمتد النص ليغطي مصادر متعددة يصبح تاريخا

1- A Dictionary of Literary and Thematic Terms: pp. 219.

للأدب. إن توسيع الدائرة لتشمل سياسات الرعاية ***patronage*** أو النشر واقتصاديات الطباعة ولاهوت البويطيقا وجماليات الفنون الجميلة يعني الكتابة على نطاق أكبر- أي إنتاج تاريخ ثقافي. إن دوائر السياق التي تحيط بالنص تبدو وكأنها تتسع بلانهاية". [1]

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 364-365.

Deconstructive Criticism: p. 123.

الباب الثاني

"التناص" في الدراسات العربية

الفصل الأول

مفاهيم وأفكار نقدية تتلاقى مع "التناص"

مذ أن بات "التناص" شأنا للبحث عن طوالع أعمال أدبية من سياق ما بعد الحداثة/البنيوية صار أداة "التفاعلية/التناصية"، ووسيلة "التأثير المتبادل" لاستيعابها خصائصَ المظاهر التركيبية والعينات الدلالية للعمل الأدبي التي تجعلها تتوافق مع كثير من مصطلحات عربية نظرا إلى جوانب التشابه والتضارب والتداخل والتلامس والتماس والترابط والتعادل والتخالف والتناقض... بما فيها من قوة وفعالية تجعل نصين يتمركزان حول التلاقي الكلي أو الجزئي فواجهت مصطلحاتٌ عربيةٌ ذاك التداخلَ، وعرفت مدى تسربها فيه على نحو من الأنحاء. وبذلك غدا مفهوم "التناص" يتوسع ويشمل بعين الاعتبار الخطابات التاريخية والاجتماعية عبر الأيديولوجيمات النصية والاستراتيجيات الخطابية المتناغمة في التفاعلية واللاتفاعلية...

ولا أجد للتناص تعريفا جامعا مانعا لاختلاف دلالته ومفهومه من مُنَظِّرٍ لغيره، حتى كلمة "تناص" تشذ عن أي إجماع على حد تعبير مارك أنجينو...[1] ومع هذا فقد بَدَأَت المحاولاتُ التناصيةُ تُفِيْدُ لاجتماعها وتآزرها وتآلفها أن "التناصَّ" لا يتلخص إلا في تحليلات نصية متعاقبة ومتزامنة في دائرة محورية، فكأنه يأخذ مسارا دائريا في عملية مستمرة متجددة. فكل نص لاحق لا ينطلق إلا من مبدأ علاقة التماثل والتجانس بين النصين الحاضر/اللاحق، والغائب/السابق بقدر تفاوت الأثر بينهما. وقد أمضى ذلك باعثا لظهور "التناص" ك مصطلح ذي تفاعل وانفعال بين نصوص مؤثرة ومتأثرة، ومنه صار "النص" مبدأ الحديث ومنتهاه، وتمخضت من بينه دراسات عربية في سياق تكثيف نصية النص وتناصيته التي تشمل كثيرا من مصطلحات تراثية تتآلف "التناص" الغربي بمختلف أشكاله.

ثمة إشعاعات خطابية وممارسات نصية تستدعى تجاوز "التناص" خيطَ مصطلحاتٍ عربيةٍ أساسا على أنه نتيجةُ نشاطٍ معرفيّ، ولَّدتها حالاتٌ نفسيةٌ وملابساتٌ مختلفةٌ وفلسفاتٌ فكريةٌ وتصوراتٌ عقديةٌ عن الكون والإنسان والحياة بل عن الأديان والألوهية في أحيان غير قليلة. هنا مصطلحات عرفها العرب قديما، وقد وصل الباحثون – اليوم – في مجال قراءة النصوص ودراسة الخطابات التاريخية وتحليلها أن هنا أثر التلاقح والتفاعل والتلاحق والتبادل بين نظرية "التناص" و"الثقافات العربية" الناجمة عنها آدابها، تستقوي بها المعرفية أن العرب قد مارسوا "التناص" في تضاعيف كلامهم وإن لم يقعوا على المصطلح ذاته. إنهم استخدموا كلمة "النص" في كثير من الأحايين التي تحمل من دلالاتٍ تَكْشِفُ عن آليات "التناصية/البينصية" في التراث العربي. ومن ثَمَّ لم يتناول النقاد العرب تسميةً معاصرةً تناصيةً بل عالجوا مفهومه في ثنايا إنتاجاتهم حيث استمدوا لها تعبيرات مألوفة لديهم من تاريخ أدبهم وثقافتهم ولغتهم.

1- يختلف "التناص" من باحث لآخر حسب اختلافهم في فهم النص وفق أنجينو، إنه يعود إلى شعرية توليدية، وينتمي عند آخرين إلى جمالية التلقي، ويتمركز لدى بعضٍ حول الاجتماعية التاريخية، وعند أتباع فرويد يقتصر على تأويلية. ينظر: "التناصية" بحث في انبثاق حقل مفهومي وانتشاره، لمارك أنجينو، مقال منشور (مترجم) ضمن "آفاق التناصية المفهوم والمنظور".

فنحن وقد نعيش في عصر ما بعد الحداثة... نعرف أن هنا تيارات ومدارس قد ظهرت فعليًّا في عصور ما بعد الحداثة، وباتت شأنا لها. فمنها نظرية "التناص" أو اللانظام واللاانسجام التي اعتمدَتْ عليها فلسفةُ ما بعد الحداثة، لأن "التناصية" تعطيه قوةَ إعادة صياغة الأعمال المبكرة أو الترابط بين النصوص الأدبية. ومنه انتقدت "ما بعد الحداثة" اللوغوس والتقليد عبر آليات التشكيك والتحطيم والتشريح والتشتيت والتفكيك.

ومما يجب على الدارس أن يعي أن المصطلحات التي تصل إلى ذروتها، لا تتطور انطباعيا بل إنها تمر عبر الأوساط والمجتمعات، فتلحقها تغييراتٌ تلائم تلك البيئآت التي عاشتها، فتعيشها، إنها تنِمُّ عن المسؤُوْلِيّات التي من أجلها قد وُضِعَتْ. ويلزم منه أن يضع كل دارس بين يديه تلك المواقع والأحوال والسياقات – شبَّت المصطلحات فيها فكبُرَتْ – عند دراسة تلك المصطلحات.

لا جرم في وجود تلاؤم عميق بين لفتات تراثية متطورة واستعمالات تناصية معاصرة على أنها تنوعت وتشعبت نحو مصب واحد وهو التداخل والتمازج بين النصين. هنا فصول مستفيضة في كتب القدماء عن هذه المصطلحات ولكن بحوث المحدثين في هذا الشأن على استفاضتها وتقصيها نواحي البحث ومواقع الربط بينها وبين ظاهرة "التناص" لم تسلم من المغالاة حينا ومن الاضطراب حينا آخر.

ففي ما يلي أتناول بعض تلك الإشعاعات التراثية واللفتات المتميزة والمقولات التراثية التي تشير إلى التقارب النصي المتوارث بين النصوص...

صار "النص" بمجمله خلاصة لما لا يحصى من النصوص أو المقتطفات النصية اللانهائية نظراً إلى أساسياتِ توالدِ نصٍّ من نصوص أخر وتداخل نصٍّ مع غيره، وهذا ما نَمَّ عنه ألا حدود للنص (التناص/التناصص) ولا حدود بين نص وآخر (البينصية)، ففي آن واحد يكون النص آخذا ومأخوذا ومعطِيا ومعْطَى ومُنْتِجاً ومُنْتَجاً عبر شظايا تاريخية واجتماعية، بيئية وثقافية، معاصرة وماضوية. أخذ "التناص" ينضبط من خلال معايشته بين المنظورات النقدية الغربية الصرفة كظاهرة نصية لها علائق وآثار تعني أثرَ نصٍّ بين نصٍّ آخرَ. ثمة توجد تقريبات عديدة بين "التناص" وبعض المصطلحات العربية النقدية والبلاغية التي تشير إلى حضور شعر القدماء في شعر المحدثين مما يبلور عن تنبه القدماء العرب إلى ظاهرة التداخل والتفاعل وعملية الاستمداد والاستعانة... والفرق الدقيق بين الجانبين هو أن "التناص" رمى الآداب الغربية برمتها في متاهات اللاقيمة في طَرَفٍ وبَعَثَ في فؤاد القارئ حماسة التلقي في طَرَفٍ آخَرَ أساسا على المناهج الباعثة على قبول تلقي معانيه ومفاهيمه عند أقطاب بعض مدارسه، على حين تلوذ المصطلحات العربية بالنص العربي لتحفظه مما يجعله في وضعية سلبية. ثمة إرهاصات تناصية في محيط النقد العربي يمثلها شباك التداخل/التأثير المتبادل في صورة مصطلحات عربية أصيلة، هذه اللفتة تجعل "التناص" يقتصر على التداخل بين النصين من خلال

التصرف في كلام الغير، وتشابك نَصّيْ كاتبيْنِ، ودمج بعضهما بعضا عبر ترابطات متلاقية أو متعارضة، متماثلة أو متباينة في مركَّباتٍ مشكِّلَةٍ للنص، ويتحقق ذاك الدمج من وسائل نحوية ودلالية، سياقية وتداولية.

شباك التداخل/التأثير المتبادل

سار علماء العربية يتلمسون وجود "التناص" في أطر نقدية وبلاغية عربية أساسا على مجرد التداخل والتشابه... ماذا قُصِدَ بـ "التناص" في الدارسات الغربية؟ عَلامَ أُطلِقَ؟

عُلِمَ مما مضى عن "التناص" أنه يتمثل حضورَ نصٍّ داخلَ نصًّ آخرَ عبر "الاقتطاع والتحويل/التداخل والتلاقي...". أو يشير إلى ملاحظة القارئ لعلاقات ما بين عمل أدبي وأعمال أخر سابقة ولاحقة مما يتحقق التقاطع النصي الذي بنيت عليه مفاهيم تناصية كثيرة... ومن هذا المنظور بدأ "التناصُّ" يُطْلَقُ على المفاهيم والأفكار التي تتجسد عبر نظامِ حضورِ نصٍّ بين نصٍّ آخرَ من خلال أوجهه المختلفة.

فالتماثل الشعوري أو اللاشعوري بين المعاني قد دفع بالنقاد العرب لبحث موضوع التداخل والحضور وقضايا الانفعال والتفعيل ضمن أطر مؤديات "التناص"، فوجهوا عناياتهم إلى اكتشاف علاقة حضور نصٍّ بين نصٍّ آخرَ عبر الاصطدام والإزالة أو الترسيب والإزاحة. فذكر البكاء وتشبيهه ببكاء ابن خذام في شعر امرئ القيس لمحة رائعة في تدليل مضمون تشابك نصين/مضمونين أو توليد معنى من معنى آخر في إضاءات النص الآخر، هذا البيت بمثابة اعتراف من قِبَلِ امرئ القيس أنه مسبوق إليه في هذا المعنى. [1] [الكامل]

عُوْجا على الطَّلَلِ المحِيْلِ لأننا ... نَبْكي الدِّيارَ كما بَكىَ ابنُ خِذامِ

هذا الشعر يلامس مفهوم المزج والهدم والبناء من حيث المضمون والدلالة والأسلوب والشكل بل تتعدى وظيفته إلى تنسيق أجزاء الجمل وتنظيم الجمل نفسها داخل النص وترتيب النصوص بعضها على بعض لتشكيل الخطاب المتزن الوافي الغرض المسوق له عبر تهديمِ بُنَى الماضي والمستقبل، وابن خذام من شعراء معروفين قبل امرئ القيس... [2] وقال ابن قتيبة:

"قال ابن الكلبي: أول من بكى في الديار امرؤ القيس بن حارثة بن الحُمام بن معاوية، وإياه عَنَى امرؤ القيس بقوله: [3]

يا صاحِبَيَّ قِفا النَّواعِجَ ساعَةً ... نَبْكي الدِّيارَ كما بَكىَ ابنُ حُمامِ

وقال أبو عبيدة: هو ابن خذام، وأنشد:

عُوْجا على الطَّلَلِ المحِيْلِ لعلنا ... نَبْكي الدِّيارَ كما بَكىَ ابنُ خِذامِ"

1- المحيل: الذي أتت عليه أحوال وغيرته.

2- سر الفصاحة: 279. لابن سنان الخفاجي الحلبي [423-466هـ]، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1982م-1402هـ.

3- الشعر والشعراء: 128/1. لأبي مُحَمَّد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري. تحقيق وشرح: أحمد مُحَمَّد شاكر، دار المعارف، القاهرة. النواعج والناعجات من الإبل: البيض الكريمة.

رأى ابن حزم أن امرأ القيس بن الحُمام بن مالك بن عبيدة بن هُبَل من كلب هو "ابن حُمام الشاعر القديم، الذي يقول فيه بعض الناس: ابن خذام، وقد قيل إنه من بكر بن وائل، وهو الذي قال فيه امرؤ القيس:

نَبْكي الدِّيارَ كما بَكىَ ابنُ حُمامِ

قال هشام بن السائب: فأعراب كلب، إذا سئلوا بماذا بكى ابن حُمام الديار؟ أنشدوا خمسة أبيات متصلة من أول: (قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيْبٍ وَمَنْزِلِ)، ويقولون إن بقيتها لامرئ القيس. وقد أنشد له (ابن الحُمام) الحاتمي أبياتا في حلية المحاضرة، وهو شاعر قديم دثر شعره، لأنه لم يكن للعرب كتاب"... [1]

فأغراض الكلام/النص تتحقق عندما تنتظم من وجهتيه الشفرة اللغوية/المقال والشفرة غير اللغوية/المقام. ولا حرج في القول إن مقولة البلغاء: "لكل مقالٍ مقامٌ" كما تُلْقِي الضوء على البلاغة العربية كلها، كذلك تُلْقِي الضوء على نحو النص كله خصوصا عند دراسة قضية "النظم" في سياق مَنْزَعَي الإمام عبد القاهر الجرجاني النحوي والبلاغي... لأن نحو الجملة لا يتم إلا بنحو الكلام/النص، والذي يحوى علاقة الجملة مع غيرها هو "التناص" لتأديته إلى البحث عن علاقات الاقتطاع والتقاطع والتحول والتحويل، تستذكر هذه العلاقات اللغوية والثقافية والترابطية والتداولية والدلالية والاجتماعية بين نص وآخر/بين النصوص الآخذة/الآكلة والمأخوذة/المأكولة، المتطفلة والمتطفلة عليها جميعَ العناصر ما يشتمل عليها "التناص" نفسه.

حينما شهدت الحقبُ الأخيرةُ خصائص "التناص" تمثلها مفاهيم عربية عند تبيان حالة تهييج الكلام/النص، استحكم العلماء أن "التناص" ليس بجديد على التراث العربي، بل إنه من المؤديات التي درسها علماء العربية تحت مسميات أخر لتضارب دقائق العناصر ودمج بعضها في بعض آخر بين الطرفين.

فمن أسبق الشعراء حُنْدُج (امرؤ القيس) لقد تميز شعره بعدة سمات مع أن معظمها من وضوح المعاني وانسيابها وجمال التصوير واعتزازه ورقة الأسلوب وزهوه تعود لدى علماء العربية إلى تأثره بالبيئة الحضرية، والمواد الطبعية والمصنوعة التي كانت تلامس حواسَّه وتتيح له أن يرسم منها الصورَ... هذا التأثر وإن قل أو زاد، له اعتبار في الأدب العربي ونقده، وإذا كان حال الملك الضليل هكذا فما حال غيره من أصحاب المعلقات العشر وغيرهم ممن جاؤوا بعدهم...!!! هذا التأثر ليس من مفاجئات الأدب بل كل أدب يحتاج في تشكيل أبْعاضِ أبْعادِه المختلفة إلى عناصر تضبط صلاته بغيره ليتجدد مستمرا متزامنا وتبقى له حيوية في قرائه.

ف "التناص" من منظوره السميولوجي ينظر إلى ذاك التأثر المتبادل بين الطرفين على أساس النص حيث يعتبر الأول منهما نصا عاما ويسمَّى نصا تاريخيا/ثقافيا... انطلاقا من ذلك يعود الحديث عن التناص إلى فلسفة فرويد وهي أَثَرٌ لأَثَرِ أَثَرٍ نَفْسِيٍّ... وإلى فلسفة بارث ودريدا وهي أن النص عينةٌ لانهائيةٌ/لاتحديديةٌ في كيانه... وإلى فلسفة جيرار/زمتور وريفاتير وغيرهم وهي حضور شيء مما هو تلميح أو تنصيص في الجديد

1- جمهرة أنساب العرب: 456. لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي [384-456]، تحقيق وتعليق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف-القاهرة، الطبعة الخامسة. وينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 1/86-87.

للإشارة إلى القديم أو ما رآه جنيت من تعالية النص مثلا... هذه المعاني كلها تشير إلى الاعتراف بادعاء الحضور الكلي أو انتماء الجديد برمته إلى القديم... فالنص هو نتاج نص مسبوق، ونِعِمَّا ما قاله ابن فارس:

"**باب القول على أن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير، وأن كثيرا من الكلام ذهب بذهاب أهله:** ذهب علماؤنا أو أكثرهم إلى أن الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقل، ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير، وأَحْرِ بهذا القول أن يكون صحيحا، لأنا نرى علماء اللغة يختلفون في كثير مما قالته العرب، فلا يكاد واحد منهم يُخَبِّرُ عن حقيقة ما خولف فيه، بل يسلك طريق الاحتمال والإمكان". [1]

هذه العناصر البيئية والحضرية والعوامل البدوية والبواعث الجغرافية وغيرها تتمثل في تيارات الأثر النصي بمعنى أن "النص" المكون منها ليس إلا صورة منها ويعتني به عناية كبيرة حيث يحسبه شفرة نصية موجودة في الفضاء التي تتقاطعها شفرات أخرى انتماء إلى شفرات سابقة، لأن كل شيء في العالم لا يعود إلا إلى السابق، وذلك لأن اللغة نظراً إلى تأليفها من أنظمة دياكرونية وسينكرونية، حتى ما قاله سوسور عنها: "فعلينا أن نتذكر دائما أنها ميراث العصور السابقة". [2] عبارة عن نتاج جماعي، يَعُمُّ جميعَ أنماطها.

السياق (لكل مقامٍ مقالٌ)

السياق فكرة بل لا تفتأ تُعَدُّ نظرية بناها بالمر وفيرث وغيرهما من نقاد وعلماء الدلالة ***Semantic***، ولابد من عرض نبضاتها عند الحديث عن "التناص"، والتراث العربي مليء بذلك، يوجد "التناص" حيثما يوجد "السياق" نظرا إلى الأُطُر التي تستلهم النص داخل النصوص نتيجة التجربة أو الأحوال أو الأفكار المتداولة/المبثوثة، المتأثرة والمؤثرة، الداخلة والخارجة... ومن هنا يحدث الاصطدام النصي في نطاق "السياق" الذي لا يجانبه أي نص عند تشكيل هُوِيَّتِه.

هنا بحوث/دراسات مستفيضة في كتابات الأصوليين عن السياق، إنها تدور حول مجاري الفكرة السياقية وموارد النص (اللفظ والمعنى) في استخراج المسائل الشرعية أساسا على الثنائيات الدلالية التي وضعها

1- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 36 وما بعدها. لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. التعليق والحواشي لـ أحمد حسن بسج. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.

وجاء هذا الكلام بشرح واف في: المزهر في علوم اللغة العربية: 1/53-55. للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. ضبطه وصححه ووضع حواشيه فؤاد على منصور، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الثانية 2009. ومن الأمثلة التي ذكرها السيوطي قول العرب: "كَذَبَكَ كذا" في الإغراء، ونحن نعلم أن قول: "كذب" يبعد ظاهره عن باب الإغراء. وقولهم: "عَنْكَ في الأرض" و"عَنْكَ شيئا"، ومن ذلك قولهم: "أعْمَدُ من سَيِّدٍ قَتَلَه قَوْمُه"، أي هل زاد على هذا؟ فهذا من مشكل الكلام الذي لم يفسَّر بعد. وقولهم: "يا عَيْدَ مالَكَ"، ومن هذا الباب قولهم: "يا عِيْدَ مالَكَ". و"يا هَيْء مالَكَ"، كلمة تأسف وتلهف أو تعجب. و"يا شَيْءَ مالَكَ"، كلمة تعجب، وغيرها...

2- علم اللغة العام: 92.

الأصوليون عند تحليلهم للخطاب/النص القرآني، نحو العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفصل، والمحكم والمتشابه...[1]

نقل ابن خلكان [ت: 681 هـ] سَبْقَ الإمام الشافعي في باب "السياق" من بين الفقهاء، قائلا: "فهو أول من أشار إلى **السياق** وصرح به من الأصوليين عند استخراج المسائل من النصوص الشرعية".[2]

وقد ورد في الرسالة للإمام الشافعي ما يدل على تداخل النصوص بعضها مع بعض، وعلاقاتها المبتغية إلى التلقي المباشر وغير المباشر بين النصوص، وبحرف يسير يشير الإمام إلى سَمْتِ الحوارية بينها، إلا أنني أزيد هنا أن ذاك التداخل أيا كان مضمونيا أو ملفوظيا لا يعني التناصَّ الشكلاني والماركسي والسميائي والحداثي وما بعد الحداثي/التفكيكي، وقد سبقت الإشارات إلى مفاهيم النص ضمن الكلام عن النص البارثي والدريدي، فما تتناوله العرب من التداخل النصي يعود برمته إلى النص العربي له حدود وقوانين، وما تتناوله الغرب يعود بجملته إلى النص الحداثي/البنيوي أو ما بعد الحداثي/التفكيكي، على أي حال، ما كان تصور "البينصية" غريبا عن العرب. يقول الإمام: "فإنما خاطب اللهُ بكتابه العربَ بلسانها فإنما خاطب اللهُ بكتابه العربَ بلسانها على ما تَعْرِفُ من معانيها وكان مما تَعْرِفُ من معانيها اتساعُ لسانها وأن فطرتَه أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويُسْتَغْنَى بأول هذا منه عن آخره وعاما ظاهرا يراد به العام ويَدْخُلُه الخاص، فيُسْتَدَلُّ على هذا ببعض ما خُوْطِبَ به فيه وعاما ظاهرا يراد يه الخاص وظاهرا يُعْرَفُ في سياقه أنه يراد به غيرُ ظاهره فكل هذا موجودٌ في أول الكلام أو وسطه أو آخره".[3]

هذه المصطلحات كلها تدل على صلات الدلالة والفحوى والمضمون وامتصاص النص وتشربه من غيره وتلاقح الحكم (النص) من الحكم (النص) الآخر ووجود النص المغلق والمفتوح والنص الحاضر والغائب... فالنصوص الشرعية تمثل شبكة تمتص النصوص وجود بعضها من بعض آخر.

يتلاقى "التناص" مع وظيفة "السياق" في تأدية المعنى وترميز الدلالة المرادة بإحالة النص على غيره وربطه بقائله وتأثير حضور الشخصيات والعلاقات الجدلية في اللغة الوصفية والسردية والحوارية والمنولوجية وتأثر النص بالمواقف المقالية والمقامية والأنماط التاريخية والثقافية... هذه العناصر تتجمع في توحيد نصية "النص" ما تجعله نتاج مقتضيات "السياق"، وبذلك صارت الدوافع السياقية والحوافز المقالية والبواعث المقامية أساسَ مرامي "التناص" وإجراءاته في "النص".

1- "الموافقات في أصول الشريعة": 663/3. تحقيق: د. مُحَّد الإسكندراني. وعدنان درويش. المسألة الثالثة عشرة، "لابد من رد الكلام ليعلم المقصود". سنة الطبعة 1427هـ-2006م. فالعنوان بعينه يدل على الغرض ويفيد المقصود منه وهو تداخل النص (الحكم الشرعي المنصوص) مع غيره حيث لا يمكن الافتراق بين النصين السابق واللاحق عند استخراج الحكم/الأمر الشرعي.

2- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: 165/4.

3- الرسالة: 51. لمحمد بن إدريس الشافعي. تحقيق: د. أحمد مُحَّد شاكر، دار الكتب العلمية.

فالسياق وإن لم يكن تناصا بعينه ولكنه من بوادره لتكثيفه النصَّ من المعنى وتغذيته من الدلالة، وبحد أدنى إنه يتمثل الشكل الذي يحمل إشعاعياتِ مداخلاتٍ لغويةٍ/غيرِ لغويةٍ عبر سياقات لفظية ومعنوية.

هذه المعاني أجدها في المفاهيم العربية التي تتلاقى مع مصطلح "النصوصية"، إنها تتماهي في علاقات غير أحادية السمة مع نصوص أخر، وتتوارى في بُنًى تنمو في محيط التلاحم المتشابك من خلال علاقة تحويلٍ أو تقاطعٍ أو تبديلٍ أو اختراقٍ وهلم جرا. فالتراث العربي مليء بالمفاهيم التي تسلط الأضواء على تناص النص، مما يعني الاتجاه العائد إلى التراث باستحضار كثافة الشكل/المضمون/الدلالة.

وقد فطن البلاغيون من خلال تنصيصهم على: "لكل مقام مقال" و "لكل كلمة مع صاحبتها مقام" إلى مظهر جماعي للغة، وعدم إمكانية تحليلها دون التطلع على مواقفها الاجتماعية (المقامية)، فمقام المدح غير مقام الهجاء، ومقام الاستعطاف غير مقام الدعاء، ومقام الجزلة غير مقام الرقة، ومقام الكراهية غير مقام الحب والحنان، واللغة هي الوسيلة الوحيدة التي تتبينها، وتجسِّد الخبر لدى المرسل ليتلقاها المخاطَب... صرَّح الجاحظ تلك الأحوال والظروف التي تؤثر في اختيار المقال للمقام ومراعاة المقام في المقال بنقل كلام بشر بن المعتمر في كتابه البيان والتبين. يقول: "وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات".[1]

هذا الكلام صريح في استبانة علاقات الكلام/النص بدوائر غير لغوية ما يسمى بـ تاريخية وثقافية واجتماعية، ولا يدع للشك مجالا في اعتبار المعنى أساسا للفظة والتعبير عنه من خلال دور فعال للمخاطب أو المتلقي، فتفسير الكلام (النص الجديد) لا يأتي دون استكشاف دلالته من خلال علاقته بـ السامع/المخاطب/المتلقي/القارئ... وكل ذلك لتوطيد العلاقة بين بنية الكلام/النص ومكوناته من المنشئ والمتلقي والانسجام والحبك والسبك والقصد والقبول والاتساق وغيرها، هذه العناصر كلها تجتمع في التماسك السياقي والتوافق السياقي والتأثير السياقي بين أجزاء الجملة/النص، إذا تخلت الجملة/النص عنها تموت حيويتها المترابطة، فلا تبقى حينئذ إلا كلمات متقطعة هرائية.[2]

هل غادر الشعراء من متردم؟

يقول عنترة بن شداد: [الكامل]

1- البيان والتبيين: 139/1. لأبي عثمان بحر بن جاحظ. تحقيق وشرح: عبد السلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي بمصر. الطبعة الرابعة 1395 هـ-1975م.

2- ينظر في العلاقات السياقية ودورها البارز في تشكيل الكلام وتكوين المعنى وتجسيد الدلالة بحث ماجستير الفلسفة: "الإشارات السياقية في روايات على أحمد باكثير"، الطالب محمَّد زبير عباسي، إشراف أ. د. محمَّد أحمد حماد و أ. د. محمَّد بشير، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، باكستان، العام الجامعي 1431هـ-2011م.

هَلْ غَـادَرَ الشُّعَـراءُ مِنْ مُتَـرَدَّمِ   أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ

فالتردم يعني الذي يسترقع ويستصلح لما اعتراه ولحقه من الوهن. يرى الزوزني أن الاستفهام هنا يتضمن معنى الإنكار يقول: "هل تركت الشعراء موضعا مسترقعا إلا ورقعوه وأصلحوه؟... أي لم يترك الشعراء شيئا يصاغ فيه شعر إلا وقد صاغوه فيه".[1] فيتبين للقارئ أن الشعر يحمل دلالة تناصية كانت متقررة في النفوس الفذة ومتصورة في العقول الفطنة، ثم طبيعة شعر عنترة توحي إلى ذلك، لأننا لو استبدلنا "هل" الاستفهامية بـ "ما" النافية لبقى وزن الشعر على حاله دون تغير وتبدل في معنى الشعر ودلالته، ولا بأس به إذ صار صدر البيت: "ما غادر الشعراء من متردم"...

وإبقاء هذا المعنى للتصور يمكن القول إن المعنى الأول/الأساسي للتناص ما كان غريبا عن أهل اللسان العربي، كانوا واعين به، إذا اشتكى الشاعر أن ما يقوله ليس بمبدع له بل إنه مأخوذ من السابقين، إنه لا يدعي لاقتباس المقتطفات الخاصة أنها هي التي تعود إلى الأوائل بل يصدر حكما عاما يشمل جميع الكلام/النصوص الماضية، أما الجديدة منها فإنها نتاج تلك اللمسات النصية اللاشعورية ترتقي إلى الشاعر رويدا رويدا وفق عمق فكره ورؤيته وقراءته وثقافته.

يقول ابن رشيق: "وقول عنترة "هل غادر الشعراء من متردم" يدل على أنه يعد نفسه محدثا، قد أدرك الشعر بعد أن فرغ الناس منه ولم يغادروا له شيئا".[2] فالمعاني كما اتفق أهل النظر تكون غير متناهية، أو كما قال الجاحظ: "اعلم حفظك الله أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة".[3] تكون المعاني مطروحة في الطريق، بينما الألفاظ فتكون متناهية لتكريرها وإعادتها بطريق مباشر وغير مباشر. وقد أبرز جهابذة الأمة ونقادها أراءهم تجاه نوعية هذا التداخل الذي زاد مُنَجَّماً في عصر ما بعد الحداثة.

فالشاعر عنترة ليس ببريء فيما يقوله من النص العام (النص التاريخي والثقافي والاجتماعي والبيئي والنفسي...)، لأن الحظ قد جُمِعَ له الذي يجعل الشاعر يهش الأسماع وترتاح له القلوب ويشيع في الآفاق ذكرُه. ومع أنه شاعر مطبوع لا يستطيع الانفلات من ذاك النص، فالمعاني تأتيه سهلاً ورهواً وتنثال عليه الألفاظ انثيالا تاما وفق قدرته على إكساب الألفاظ من المعاني الشريفة الكريمة.

وقوله: "من متردم" من قولهم: ردمت الشيء إذا أصلحته وقويت ما وَهَى (ضعف) منه. ومن هذه الناحية صار معنى البيت: "هل أبقى الشعراء لأحد معنى وإلا وقد سبقوا إليه؟" وهذكقولهم: هل ترك الأول للآخر شيئا؟ وقوله: "أم هل عرفت الدار" أضرب عما كان فيه، ثم استأنف السؤال عن معرفته بها بعد أن توهمها. والتوهُّم الإنكار، يقال: توهمت الشيء إذا أنكرته فتثبت منه وطلبت حقيقته، وإنما يريد أنه مر بالديار وقد

1- شرح المعلقات السبع: 129. معلقة عنترة بن شداد. لأبي عبد الله الحسين ابن أحمد الزوزني. دار الجيل بيروت-لبنان. الطبعة الثالثة 1399هـ-1979م.

2- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 91/1.

3- البيان والتبيين: 43/1. دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

خلت من أهلها، ودرست رسومها فلم يعرفها إلا بعد إنكاره لها وتثبته فيها".[1] ففي هذا الشعر لمحة رائعة توحي إلى نوع من الاستمداد والاستكمال عبر التوالد المباشر وغير المباشر،

فالسؤال الذي جاء به عنترة تمهيدا للغرض "هل أبقى الشعراء لأحد من معنى إلا وقد سبقوا إليه؟" و"هل يتهيأ لأحد أن يصلح معنى لم يسبق إليه؟" يتضمن الاستفهام الإنكاري.

وإن لاحظنا عجز البيت من قصيدته المذهَّبَة: "أم هل عرفت الدار بعد توهم؟" وما جاء به في البيت الثاني بكامله: [الكامل]

أعياك رَسْمُ الدارِ لم يَتَكَلَّمِ   حتى تَكَلَّمَ كالأصـمِّ الأعْجَـمِ

"أي: خفي رسم الدار عليك لدروسه فلم تستبن به الدار إلا بعد إنكار وتثبت، وضرب لذلك مثلا بقوله: "لم يتكلم حتى تكلم كالأصم الأعجم"، أي: لا يبين لك أولا، أهي الدار التي عهدت، أم لا حتى تبينها آخرا بعد جهد".[2] أدركنا أنه يؤكد كذلك الاستفهامَ للإنكار، لأن الشاعر يقصد بمطلع القصيدة وما يليها من اللمسات الرقيقة استمرارَه في محاولة كشف ديار الحبيب حتى يصل مراده مما يعني أن كل صياغة قديمة/جديدة تترتب عن آثار صياغة سالفة وتترتب عنها مما يُعْنَى باندثار ديار الأحبة وانمحاء رسومها حيث لا يمكن الوصول إليها دون المتابعة والممارسة الدائمة فيما غادر الشعراء من المعاني والصور، وما سوى السابق فتبع له وفروع عنه.

يرى الزوزني أن الاستفهام في هذا الشعر يتضمن معنى الإنكار، "أي لم يترك الشعراء شيئا يصاغ فيه شعر إلا وقد صاغوه فيه، (وتحرير المعنى) لم يترك الأول للآخر شيئا، أي سبقني من الشعراء قوم لم يتركوا لي مسترقعاً أرقعه ومستصلحاً أصلحه".[3]

ثم يقول: "وإن حملته على الوجه الثاني كان المعنى: أنهم لم يتركوا شيئاً إلا رجَّعوا نغماتهم بإنشاء الشعر وإنشاده في وصفه ورصفه، ثم أضرب عن هذا الكلام وأخذ في فن آخر فقال مخاطبا نفسه: هل عرفت دار عشيقتك بعد شكك فيها، وأم ههنا معناه بل عرفت: وقد أم بمعنى بل وهمزة الاستفهام..."[4] فـ "أم" هنا منقطعة وليست متصلة.

فمطلع القصيد بـ الهمزة يشير إلى المعنى التقريري وإلا كان من الممكن أن الشاعر بدأ القصيدة بـ ما النافية، لأن الوزن باق في كلتا الصورتين.

استمال ابن رشيق [390 - 456][5] إلى المنحى التقريري، وأبدى رأيه أن عنترة جاء في القصيدة بما لم يسبقه إليه متقدم. ثم يقول عن قول أبي تمام: "وعلى هذا القياس يحمل قول أبي تمام – وكان إماما في هذه الصناعة غير مدافع – :

1- شرح ديوان عنترة: 148-147. الخطيب التبريزي. التقديم ووضع الهوامش والفهارس: مجّد مجيد طراد. دار الكتاب العربي-بيروت. الطبعة الأولى 1412هـ-1992م.

2- شرح ديوان عنترة: 148.

3- شرح المعلقات السبع: 129.

4- شرح المعلقات السبع: 129.

5- ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: 504/1. للحافظ جلال عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: مجّد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر، الطبعة الثانية 1399هـ -1979م.

يَقُوْلُ مَنْ تَقْرَعُ أسْماعَه كَمْ تَرَكَ الأوَّلُ للآخـرِ

فنقض قولهم: "ما ترك الأول للآخر شيئا".[1] فـ "كم" عنده في عجز البيت دالة على التقرير، أو تشير إلى معنى الخبر والتعجب أي: ما أكثر الكلام/الصور/المعاني/الدلالات التي تركها المتقدمون للمتأخرين.

وقال أبو تمام عند مدحه أبا دُلْف القاسم بن عيسى العجلي، "فزاده بيانا وكشفا للمراد":[2] [الطويل]

وَلَوْ كَانَ يَفْنَى الشِّعْرُ أفْناه ما قَرَتْ حِياضُك مِنْه في العُصُوْرِ الذَّواهِبِ
وَلكِنَّه صَوْبُ العُقُوْلِ إذا انْجَلَتْ سَحائِبُ مِنْه أُعْقِبَتْ بسَحائِبِ

ويجعل مقولته "كم ترك الأول للآخر؟" تقع موقعها. "ما قرت حياضك" أي: "ما جمعت، يقال قرى الماء في الحوض إذا جمعه. والمعنى: أنك رجل ملك شريف الآباء، قد مُدِحَ أجدادك بشعر كثير، فلو كان الشعر يفنى لفني من أجل ما مدحتم به في الدهر القديم، فهذا هو الوجه، وقيل: إنما أراد أن أبا دلف كان شاعرا، وقد يحتمل هذا، ولكن الأول أجود وأبلغ في المدح".[3]

وفي البيت الثاني أكد أن "الشعر ينهمر من ينبوع العقل انهمارا متتابعا".[4]

على كل حال، فإن منحى ابن رشيق يميل إلى الافتعال والابتداع في الأدب (الشعر والنثر) بينما غيره فيميل إلى منحى التداخل، كل المعاني والتعبيرات تأتي نتيجة آثار ماضيها على اختلاف الأنماط والأساليب. فكل نص له ماض وغير ماض. وكل نص له وجه قديم وجديد. لا يصلح النص للحياد عن تداخل النصوص الماضية، لأن الشاعر المطبوع أيا كان فحلا خنذيذا أو شاعرا مفلقا أو شاعرا أو شعرورا لا يستغني من عناصر الطبيعة، ولعل تلك العناصر تتضح بجملة ملامحها إذا لاحظناها في ضوء النظرية التوليدية، وهذا ما قصدته جوليا في قولها الآتي:

" it is a permutation of texts…taken from other texts, intersect and neutralize one another"..[5]

أن كل نص هو فسيفساء من الاقتباسات/المقتطفات... بالإحالة (الاقتطاع والتحول والتحويل) تارة وبدون الإحالة (التقاطع) تارة أخرى...

معارا أو معادا من قولنا مكرورا

يقول كعب بن زهير بن أبي سُلْمَى:[6] [الخفيف]

1- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 91.

2- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 91.

3- شرح ديوان أبي تمام: 118/1.

4- شرح ديوان أبي تمام: 118/1.

5- Desire In Language: (The Bounded Text). p. 36.

6- هو كعب بن زهير بن أبي سلمى الشاعر المخضرم، عاصر الجاهلية والإسلام، وعايش في كل منهما ردحا من الزمن، هو الصحابي الجليل المشهور بأبي عقبة كعب بن زهير... وقد جاء في اللسان: وليس في العرب سُلْمَى بالضم غيره. يقول ابن الأعرابي: كان لـ زهير في الشعر ما لم يكن لغيره، كان أبوه شاعرا وخاله شاعرا، وأخته سلمى شاعرة، وابناه كعب وبجير شاعرين، وأخته الخنساء شاعرة.

مـا أرانا نَقُوْلُ إلا مُعَاراً أو مُعاداً مِنْ قَوْلِنا مَكْرُوْراً

هذا الشعر يدل على سمات الممارسة النصية التي تؤكد حضورَ نصٍّ بين نصٍّ آخرَ، ويتناول أبرز سماتها من الامتصاص والامتداد والفضاء المتداخل/المتقاطع... فالمعاودة والتكرير والتراجع والترداد... هذه الأوصاف كلها تلازم سمةَ "التداخل والتلازم" بين النصوص الحديثة والقديمة.

قصد كعب بشعره أن كل كلام لا يكون إلا مكرورا ومعادا، إنه يقصد به البيان/الصور، المعاني/الملفوظات، فلا ريب في أن الشعر ينقب عن آثار تضارُب النصين والإرجاء والإخلاف والاسترجاع والاستحضار والاستخراج والاستنباط والاستنتاج... عبر توالد نصي وتلاقح ثنائية اللفظ والمعنى ضمن مداخلات الإبداع.

فالاستدعاء والتماس الخصب واختراق النصوص السابقة والاستكشاف وإعادة البناء (اللفظ والمعنى/النص) والاتساق والانسجام والتماسك والتجانس... كلها آليات تشغيل العلاقة وتنميطها بين النصين الجديد والقديم لتتألف منها اللغة، إنها تُمَهِّدُ مكوناتِ "التداخل" التي ترتسم في جسدية "التناص" بوساطة "النص"، هنا يصدق ما قاله سوسور: "لا تأتي الكلمة وحدها أبدا". [1] فالكلمة عنده تعني شظيةً لغويةً، وهي عبارة عن منظومة تتكون من علامات، تلك العلامات تجعل الكلمة/اللغة/الجملة/الكلام/النص ذات تعددية دلالية فيما يفيد الازدواجية في حد ذاته.

نظرا إلى هذا التكرير والإعادة قدم القاضي الجرجاني العذر لأهل عصره وما يليه معلِّلاً:

> "لأن من تقدَّمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها، وأتى على معظمها، وإنما يحصل على بقايا: إما أن تكون تركت رغبة عنها، واستهانة بها، أو لبعد مطلبها، واعتياص مرامها، وتعذر الوصول إليها". [2]

وكيف يبلغ النص اللاحق بالنص السابق؟ ثمة من العناصر التي تؤيد العلاقة الوثيقة بين مبدع النص ومتلقيه، تلك العلاقة تظهر في النص عند تحليله بنظرة سوسيولوجيا النص، فلا يمكن لأحد أن يجهل علاقة الأدب بالمجتمع سواء تعلق الأمر بمنظور زوايا النص الداخلية نحو الشفرات اللغوية والمعجمية والنحوية والصرفية والاشتقاقية وما إلى ذلك، أو بنُظُمِه الخارجية نحو الحالة الاجتماعية والتاريخية والثقافية وغيرها.

فسوسيولوجيا النص يجمع هذين الطرفين عند معالجته مشاكل اجتماعية تاريخية تطرأ على النص على مستوى اللغة، ثمة يتخذ فضاء "النص" بُعْدا آخر وهو الطابع الجماعي. [1]

فالشعر المذكور في ديوانه كالتالي: "ما أرانا نقول إلا رجيعا ومعادا من قولنا مكرورا". ينظر: ديوان كعب بن زهير: 66. صنعة أبي سعيد السكري، شرح ودراسة: د. مفيد قميحة. دار الشواف للطباعة والنشر-الرياض، الطبعة الأولى 1410هـ-1989م.

1- "التناصية": 66. لـ مارك أنجينو *Marc Angenot* ضمن آفاق التناصية المفهوم والمنظور.

2- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 185. للقاضي على بن عبد العزيز الجرجاني. تحقيق وشرح: مُحَّد أبو الفضل إبراهيم وعلى مُحَّد البجاوي. المكتبة العصرية صيدا-بيروت. الطبعة الأولى 1427 هـ-2006م.

نحن معاشر الشعراء أسرق من الصاغة

ما قاله الأخطل التغلبي عن نفسه وعن غيره من الشعراء: "نحن معاشر الشعراء أسرق من الصاغة". [2] أمر لا يخص قوما دون قوم، إنما يعمد إليه شاعر كل قوم حين إعجابه بآخر فينتحله لنفسه أو يتبين أَثَرُ تداخلٍ في صياغته بوجه من الوجوه. ثمة مقولات عديدة تستثبت هذه الحقيقة، ومنها مقولة أويجن برتولد فريدريخت بريخت *Eugen Berthold Friedrich Brecht*: "وشكسبير أيضا كان سارقا" [3] وعلق الدكتور عبد الله الغذامي على مقولة برايخت قائلا: "ولا يخفي ما في كلمة (أيضا) من تضمين يدخل فيه آخرون من بينهم برايخت نفسه". [4] مما يعني أن السرقة ظاهرة عالمية، لا يمكن لأحد أن يتبرأ منه، لأن التبرأ يعني إعدام القراءة، وتأليف الشيء دون قراءة مسبوقة عنه مما لا يُعْقَل في العالَم الإنساني، لأن كل إنسان قارئا/متلقيا، كاتبا/مؤلفا ينتزع الفكرة من العالم الماضوي ويلبسها المضمون/المعنى له دلالة على الغرض والمطلوب، ويغلفه بالألفاظ والأصوات الدائرية، وهذا ما جعل بول فاليري ***Paul Valery*** يقول عن مفهوم العمل الأدبي:

"Every work', wrote Valery 'is the work of many things besides an author". [5]

"إن كل عمل هو نتيجة لأمور متعددة إضافة إلى المؤلف". [6]

وهذا المفهوم للعمل الأدبي يدل على تطعيم الرواية (النص) بإحالات شعورية ثقافية تحتوي حضور جملة المعارف وغيابها، والنتيجة القائلة بهذه الفكرةِ النصيةِ الحضورُ النصيُّ والغيابُ النصيُّ.

إنه درس الطبيعة البينصية خلال سلوك اجتماعي وثقافي لدلالات النص أو النصوص نظرا إلى طبيعتها النصية التي تتجسد في ضوء نصوص سابقة "ومن هنا فإنه لا يتردد في أن يخلص صراحة إلى التأكيد بأن "أي قصيدة ممكن فحصها... على أساس أنها محاكاة لقصائد أخرى". [7] وكلها لها تأثير وتأثر، فالنصوص تكون لها حلْقات تنتظم في غيبه الوعي عند أداء دورها الرئيس في تصوير النصية المتخللة برمجية الفضاء.

1- سوسيولوجيا النص تاريخ المنهج وإجراءاته: 55-60. مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي شعبة النقد الأدبي المعاصر، إعداد الباحثة: نعيمة بولكعيبات، إشراف الأستاذ الدكتور عبد الله العشي، السنة الجامعية 2010-2011.

2- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء: 141. لأبي عبيد الله مُحَمّد بن عمران المرزباني، عنيت بنشره جمعية نشر الكتب العربية، المطبعة السلفية ومكتبتها، 1343هـ.

3- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 286. نقلا عن "المجلة العربية للعلوم الإنسانية"، جامعة الكويت، العدد السابع، المجلد الثاني 1982م.

4- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 286.

5- Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and The Study of Literature: p. 117. by Jonathan D Culler. Cornell University, the University of Michigan, 1977.

6- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 286.

7- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 159.

رأى نورثروب فراي *Northrop Frye* أن من مدعاة "عملية التداخل" هو الحضور الفعلي للأساطير المكثفة في النصوص الحاضرة، سواء يحدث ذاك التعالق النصي في النص اجتراراً أو امتصاصًا أو حواراً:

"The structural principles of literature, similarly, are to be drived from archetypal and anagogic criticism, the only kinds that assume a larger context of literature as a whole. But we saw in the first essay that, as the modes of fiction move from the mythical to the low mimetic and ironic, they approach a point of extreme "realism" or representative likeness to life. It follows that the mythical mode, the stories about gods, in which characters have the greatest possible power of action, is the most abstract and conventionalized of all literary modes, just as the corresponding modes in other arts-religious Byzntine painting, for example-show the highest degree of stylization in their structure. Hence the structural principles of literature are as closely related to mythology and comparative religion as those of painting are to geometry…". [1]

إن المبادئ البنيوية للأدب، وبالمثل، ينبغي أن تكون مأخوذة من الانتقادات التوراتية وأمثولة النفس، إنها من الأنماط الوحيدة التي تفترض أوسع نطاق للأدب ككل. ولكن لاحظنا في المقال الأول أن وسائل الخيال كما تتحرك من الأسطورة إلى هبوط/أدنى المحاكاة والسخرية، كذلك تقوم بتقريب نقطة "الواقعية" الشديدة أو شبيهها الممثل إلى الحياة. ويتلوه الوضع الأسطوري، قصص الآلهة، التي تكون فيه لدى الأشخاص كبرى القوة الممكنة للعمل/الفعل، (وهو الذي يكون) أكثر تجريدا واصطلاحا من جميع الأنماط/الأساليب الأدبية الأخرى، مثلما تكون الوسائط المتناظرة في الفنون الأخرى-الرسم البيزنطيني الديني على سبيل المثال-تظهر أعلى درجة من التنميق/الأسلوب/البلاغة في بنيتها/شكلها. ومن ثم ترتبط المبادئ/الأسس البنيوية/الحداثية ارتباطا وثيقا بالميثولوجيا/الأسطورة والمقارنة الدينية مثلما ترتبط (الأسلبة/الأساليب الأخرى) للرسم (ارتباطا وثيقا) بـ الهندسة.

"أوربا الغربية خلال ما يقرب من ألفي عام قد عبَّرت عن التزاماتها من خلال مجموعة واسعة من الأساطير، ولا زال لهذه الأساطير حضورها في أيامنا هذه، حتى وإن أتى روسو والرومنطيقيون، وماركس وفرويد بعناصر أسطورية جديدة، فكل هذه المجموعات لها أصولها في المأثورات الدينية، بالإضافة إلى الأساطير التي يختزنها العقل الجماعي، فكثير مما حوته الكتب المقدسة يمثل نظاما للرمز الفني، ويقترح فراي نموذجا فضائيا من السماء حتى جهنم، يوازي اتساع الزمان منذ بداية التكوين حتى نهاية العالم، وقد استعان جميع الشعراء الأوربيين بهذا التصور، سواء أكان ذلك بوعي منهم، أم بغير وعي، المهم أن الحضور الأسطوري كان شموليا في الخطاب الشعري الأوربي". [2]

قال الناقد المعاصر فراي:

"Myth thus provides the main outlines and the circumference of a verbal universe which is later occupied by literature as well". [3]

هكذا توفر الأساطيرُ الخطوطَ الرئيسةَ ومحيطَ الكون اللفظي الذي يحتله الأدب أيضا في وقت لاحق.

1- Anatomy of Criticism: four essays: p. 134-135 by Northrop Frye. Princeton University Press, New Jersey, USA. Third printing 1973.

2- نقد النقد لـ تودروف، ترجمة سامي سويدان: 100.

3- Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology: p. 33 by Northrop Frye. Publisher Harcourt, Brace & World, the University of Michigan New York 1963.

عند فراي: "يتم خلق الأدب ابتداء من الأدب نفسه، أي دون الاعتماد على الواقع المادي أو النفسي، وكل عمل أدبي إنما هو مصطلح متفق عليه، فلا يمكن صياغة قصيدة إلا بالاعتماد على قصائد أخرى، ولا قصة إلا بالنظر إلى قصص أخرى، ولا تتأتى الرغبة في الكتابة إلا من خلال تجربة سابقة مع الأدب، فالأدب لا يستمد قوته إلا من نفسه، وكل ما هو جديد في الأدب ليس إلا مادة قديمة صيغت مرة أخرى بطريقة تقتضي تصنيفا جديدا". ينظر: نظرية البنائية في النقد الأدبي: 225. لـ د. صلاح فضل. دار الشروق-القاهرة، الطبعة الأولى 1419هـ-1998م.

واتضح لنا مما تقدم أن "النصوص المتداخلة أو النص المتداخل ***Intertextuality***" من منظور عودته إلى إطار سميولوجي (تشريحي) يعني أنه هو نصٌّ يتسرب إلى داخل نص آخر لتجسيد المدلولات سواء وَعَى الكاتب أو لم يَعِ.[1] فالنصوص والإشارات تشير إلى سلسلةِ موحياتٍ غيرِ متناهيةٍ للإشارة أو ارتداداتٍ غيرِ متناهيةٍ للنصِّ، ما يعني أن كل نصٍ لا يخلو من تلامس لفظة أخرى/فكرة أخرى أو دلالتها. وقد أدرك القاضي الجرجاني هذه الحقيقة، فقال: "ومتى أجهد أحدنا نفسه، وأعمل فكره، وأتعب خاطره وذهنه في تحصيل معنى يظنه غريبا مبتدعا، ونظم بيت يحسبه فردا مخترعا، ثم تصفح عنه الدواوين لم يخطئه أن يجده بعينه، أو يجد له مثالا يغض من حسنه، ولهذا السبب أحظر على نفسي، ولا أرى لغيري بت الحكم على شاعر بالسرقة". [2]

لولا الكلام يعاد لنفد

فالصحابي الجليل علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – قد قال: "لولا الكلام يعاد لنفد" [3] ومعناه "لولا أن الكلام عن المعنى الواحد يتردد على ألسنة البلغاء بصور مختلفة لما وجد الناس ما يقولون.

نقل أبو علي الحسن ابن رشيق القيرواني هذه المقولة في العمدة تأكيدا لحقيقة فنية تشير إلى إشعاعات تناصية في أعمال القدماء المبكرة من الشعر والنثر وملاحظاتهم الدقيقة حول تداخل اللفظ والمعنى وتدل على وجود الإحساس ورصانة الشعور لدى الدارسين القدماء. يقول أبو هلال العسكري [4] في مسألة "حسن الأخذ":

"لولا أن القائل يؤدي ما سمع لما كان في طاقته أن يقول، وإنما ينطق الطفل بعد استماعه من البالغين. وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لولا أن الكلام يعاد لنفد". [5] ثم بَيَّنَ هذه الوظيفة السائدة عند الملمين بصناعتي الشعر والنثر من خلال تجربته قائلا:

> "وقد يقع للمتأخر معنى سبقه إليه المتقدم من غير أن يلمّ به، ولكن كما وقع للأوّل وقع للآخر. وهذا أمر عرفته من نفسي، فلست أمتري فيه، وذلك أني عملت شيئا في صفة النساء:

1- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية: 288.

2- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 185.

3- تعد هذه الجملة أصلا لما أصِّل ما بعد تحت مسمى "البيان" واصطلح عليه بـ "علم البيان" على أنه التعبير عن المعنى الواحد بصور مختلفة في وضوح الدلالة عليه... يقول ابن رشيق: "فليس أحدنا أحق بالكلام من أحد". ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 91/1.

4- هو الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد ين يحيى بن مهران أبو هلال العسكري تلميذ أبي أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد بن إسماعيل بن زيد بن حكيم العسكري في رأي السيوطي على قول أبي طاهر السلفي. توافقا في الاسم واسم الأب والنسبة. ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: 506/1–507. وقال ياقوت: ذكر غير أبي طاهر أنه ابن أخت أبي أحمد العسكري السابق. وقال: ولم يبلغني شيء في وفاته إلا أنه فرغ من إملاء "الأوائل" يوم الأربعاء لعشر خلت من شعبان سنة خمس وتسعين وثلاثمائة. ينظر: معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: 918/1–922. لـ ياقوت الحموي الرومي. تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1993.

5- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: 202. (الباب السادس في حسن الأخذ وحل المنظوم) لأبي هلال العسكري. تحقيق: على مُحَمّد البجاوي ومُحَمّد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

سَفَرْنَ بُدُوْراً وَانْتَقَبْنَ أَهِلَّةً

وظننت أني سبقت إلى جمع هذين التشبيهين في نصف بيت، إلى أن وجدته بعينه لبعض البغداديين، فكثر تعجبي، وعزمت على ألا أحكم على المتأخر بالسرق من المتقدم حكما حتما".[1]

ففي هذا القول إشارة دقيقة ولطيفة إلى مبدء توارد الأفكار، وتوافق الخواطر، وتداخل المضامين، وتناسخ النصوص أي الأزمنة والقرون وتتابعها وتداولها، كأَنَّ كل نصٍّ ينسخ وجود ما قبله، ويُثبت الحكم لنفسه عن طريق اللاشعور والانطباعات المتقابلة والمتماثلة. إنه يشير إلى جميع المجاري التي عُنِيَتْ ب "التناص" في القرن العشرين.

ف "التناص" باعتباره نصا مجسَّدا ومشكَّلا من نصوص أخر يعني امتدادا لنص آخر أو تحويلا عنه أو تحويرا وتغييرا إليه، ويكون ذلك على سبيل التوسيع اللفظي أو المضموني أو على وجه التضييق أو الإيجاز. وهذه العلاقات من الامتداد والتحويل والتحوير والتغيير والتوسيع والإيجاز وغيرها بين النصين فأكثر تتكثف في أنماط متناغمة مع "التناص" وتحتفظ بريادة مفاد نصية الزمان والمكان والبيئة والثقافة والتاريخ، هذه العناصر تتلخص في مدخل التأثر والتأثير المتبادل بين النصين الحاضر والغائب/النصوص الحاضرة والغائبة، نظرا إلى هذا المدخل أرى لا بأس في القول إن الصياغات الجديدة/المعاني الحديثة/التراكيب المعاصرة ليست سوى إعادة تسويغ الأنساق النصية القديمة.

الشعر ديوان العرب، الشعراء أمراء الكلام

يقول ابن فارس: "والشعر ديوان العرب، وبه حُفِظَت الأنساب، وعُرِفَت المآثر، ومنه تُعُلِّمَت اللغة... والشعراء أمراء الكلام، يقصرون الممدود، ولا يمدون المقصور، ويقدمون ويؤخرون، ويؤمئون ويشيرون".[2] يوحي هذا القول إلى أن الشعر نص متناص ومتداخل حيث يكون نتاج تقليبات لفظية ومضمونية، فلا يتمكن الشاعر من مجانبة شعورية ولاشعورية لنصوص أخر، سيما تكون عُرَى الكلام الشعري محكومةً بقواعد التعددية والتنويع والتهديم والتداخل مثل الظروف والمناسبات والتقاليد والثقافات والسياقات الداخلية والخارجية التي تتمثل إرهاصات دقيقة لوصف العلاقات اللغوية/اللسانية والتركيبية والمعجمية والدلالية بين شطري الجملة والكلام والنص شعرا كان أو نثرا على المستويين؛ السطحي/البنية السطحية والعميق/البنية العميقة.

ولعل تأملات في كلام ابن فارس تكشف عن مواطن كون الشعر ديوان العرب حيث لولاه لضاع تراث العرب جميعا. فالشعر استجابة للواقع المتغير من حوله بناء على رُؤىً كونية تنتمي إلى جماعات قائمة على الجدل والتفاعل.

1- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: 202-203.

2- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 212-213. وينظر: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 287. ومنه أيضا: 292.

وَقْعُ الحافر على الحافر

يشير "التناص" إلى التقاء نصين عبر دوائر تقاطع المعاني وتلاقي البُنَى الذهنية والنصية، وأشار القدماء إلى ذلك بقولهم: "وقع الحافر على الحافر" [1] أي اتفاق اللفظ والمعنى بين شاعرين على المحتوى النصي، [2] وأُشِيْرَ إلى نمط وقع الحافر... بـ "النسخ" عند نقاد السرقة البلاغية حين دراستهم لتداخل الرؤى والتباس المواقف وتماثل المفاهيم وتشابه المعاني وتقارب الدلالات بين شاعرين فأكثر. ثُمَّ ذكر أسامة بن منقذ ما يلمس دلالة جماعية النص ويدل على إحدى حوافز تماثل الأفكار وبواعث التقارب والتقريب بين المعاني قائلا: "إذا تقاربت الديار تقاربت الأفكار، ولهذا قالت الشعراء: الشعر محجة يقع فيها الحافرُ على الحافر". [3] وبناء على هذا تأكَّد الأمر لدى قائلي "النص" الممزوج بغيره أن "التناص/وقع الحافر على الحافر" ينطبع في كل كينونة نصية لإكسابها وجودا مأخوذا من مؤديات تاريخية/ماضوية بالإضافة إلى إشارات مأخوذة من واقع استخدامها الحاضر. فالكاتب في أصله قارئ ظل يمارس القراءة ويصوغ في إضاءة دلالات تحتضن في ذاكرته فتنتج من معان يستحضرها الكاتب/المؤلف، وعند إعادة تأليفه للنص يحاول إبداع صياغة شكلية ونمطية تارة وصياغة مضمونية ودلالية تارة أخرى، ومن خلال محاولة الاستحضار والاستمداد تتلاقى صياغته بغيره، ومنه يصير نصه نصا جماعيا ولا يبقى فرديا لأنه ليس له غنى عن غيره في استساغة نصه بطريقة واعية أو غير واعية، ومنه يصير النص الأدبي نتيجة مدى تأثير التطور في فكر المتلقي وشعوره.

أما عدم غِنَى النص عن غيره يعني أن كل نص يكون نتاج شبكات دياكرونية أو سينكرونية، ولا يخرج أي نص من دائرتهما في تشخيص وجوده. ما يقوله الإنسان إنه ليس خَلْقا بمعنى الإيجاد والإبداع من العدم بل إنه تصنيع بمعنى إعادة التصوير أو تطريز الصورة.

فـ "التناص" يكثف علاقته بـ وَقْعِ الحافرِ على الحافرِ في إشعاعية تقاطع المعنى/النص في وعي المتلقي/المؤلف/القارئ من خلال كونه نسيجا من نصوص سابقة وحاضرة لارتكازه على وحدتي التداخل والتقاطع. رأى باختين أن للغة طبيعة متعددة الطبقات والمستويات والمراحل حيث لا تهيمن على اللغة

1- يقال إن المتنبي عندما واجه تهمة السرقة في شعره فرد عليه بكلمته المشهورة (ذاك من وقع الحافر على الحافر في الصحراء)... نسبة هذا القول إلى المتنبي خطأ. ينظر: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 130.

رأى ابن الأثير أن وقوع الحافر على الحافر نوع من "النسخ". ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 230/3. لضياء الدين ابن الأثير. قدمه وعلق عليه: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة. دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الفجالة-القاهرة.

2- التعامل بين بنية الخطاب وبنية النص في النص الأدبي: 191-192. لـ د. توفيق قريرة. مجلة عالم الفكر، العدد 2، المجلد 32. ديسمبر 2003.

3- البديع في نقد الشعر: 296. بتحقيق الدكتور أحمد أحمد بدوي والدكتور حامد عبد المجيد، ميراجعة الأستاذ إبراهيم مصطفى. الإدارة العامة للثقافة.

اللهجات الاجتماعية والمفردات المتجانسة بل يتم ترحيل تناقضات اجتماعية لغوية من المراحل الأولى (الماضية) إلى الكيانات اللغوية الحاضرة التي تصف اللغة بشكل طبقي، "ولكل جيل في كل فئة اجتماعية في كل لحظة تاريخية من حياة الكلمة الأيديولوجية لغتُه. زد على ذلك أن لكل عمرٍ، في الواقع، لغته ومفرداته ونظام نبراته الخاص التي تتغير تبعا للشريحة الاجتماعية وللمنشأة التعليمية...".[1] ليست اللغة وسيطا محايدا يرتَّب وينسَّق من قبل المتكلم (كأنها تتشكل بذاتها دون حاجة إلى غير فعالية المتكلم)، ولكن شيئاً ما (من معنى ودلالة) نفهمه (بمجرد الاستماع إلى اللغة) يكون مفعما بنوايا الآخرين. كل كلمة (نص) (عند استخدامها) تذوق طعم السياقات التي عاشتها في حياتها الاجتماعية، "وهكذا فاللغة في كل لحظة من لحظات وجودها التاريخي متنوعة كلاميا: إنها التعايش مجسدا بين تناقضات الحاضر والماضي الاجتماعية الأيديولوجية، بين مختلف حقب الماضي، وبين مختلف فئات الحاضر الأيديولوجية الاجتماعية، بين الاتجاهات والمدارس والحلقات. "ولغات" التنوع الكلامي هذه تتلاقح بأشكال مختلفة مشكلة "لغات" جديدة نمطية اجتماعياً".[2]

فاللغة لا تعني مفهوم عقلانيا خالصا بل إنها تمثيل عدة مفردات ومعان تنطبع في ذاتها وترتبط بنظام كوني سياقي يشمل كلا قطبي النص المنشئ وما يدور في خاطره والمتلقي وما يخطر بباله. ما يعبر عنه المتكلم ليس من إنجازه بل إنه مأخوذ من غيره وقد أكده أبو هلال العسكري قائلا:

"ليس لأحد من أصناف القائِلِيْنَ غِنًى عن تناول المعاني ممن تقدمهم والصبُّ على قوالب من سبقهم، ولكن عليهم – إذا أخذوها – أن يكسوها ألفاظاً من عندهم ويبرزوها في معارض من تأليفهم ويوردوها في غير حليتها الأولى...".[3]

فلم يبق معنى من المعاني إلا وقد طرق مرارا، "لأن الخواطر (الأفكار والمعاني والدلالات والمضامين) تأتي به من غير حاجة إلى تباع الآخر الأول كقولهم في الغزل:

عَفَتِ الدِّيَارُ وَمَا عَفَتْ   آثـارُهُـنَّ مِـنَ الْقُـلُـوْبِ

وكذلك يجري الأمر في غير ما أشرت إليه من معان ظاهرة تتوارد الخواطر عليها من غير كلفة، وتستوي في إيراده"...[4]

يصير المتكلم مستعيرا، لأن كلامه ليس من إبداعه بل إنه يكون مأخوذاً أو مستفاداً أو مستعاراً من عصور سابقة وأزمنة ماضية، فكل نص يكون مجموعة خبرات ومشاعر وأحاسيس ونوايا حيث لا تخرج على النص بل النص يتضمنها باعتباره النص الأكبر، يحمل النص دلالات متفاقمة وتجارب متضافرة من كيانات تاريخية وثقافية وبيئية، خصوصا إذا كان النص يُعْنَى من إطار تفكيكي وهو ذوبان "الأنا" أو كما قال بارث:

“To read, in fact, is a labour of language. To read is to find meanings, and to find meanings is to name them; but these named meanings are swept toward other names; names call to each other, reassemble, and their grouping calls for further naming: I name, I unname, I rename… Forgetting meanings is not a matter for excuses… it is an affirmative value, a

1- الكلمة في الرواية: 48. لـ ميخائيل باختين، ترجمة: يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق 1988. وينظر: سوسيولوجيا النص تاريخ المنهج وإجراءاته: 74.
2- الكلمة في الرواية: 49. وينظر: سوسيولوجيا النص تاريخ المنهج وإجراءاته: 73.
3- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: 202. وينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 218/3.
4- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 219/3-220.

way of asserting the irresponsibility of the text, the pluralism of systems... it is precisely because I forget that I read". [1]

"ولكي أقرأ فذلك معاناة لغة في الحقيقة. ولكي أقرأ فأنا أوجد معاني، ولكي أوجد معاني فأنا أعطيها أسماء. لكن هذه المعاني المسماة تندفع متجهة نحو أسماء أخر، فالأسماء يدعو بعضه بعضا وتتجمع. وتجمُّعها يستدعي تسميات أخرى: أنا أسمي، أنا أنقض التسمية، أنا أعيدها... (وبالنسبة للنص الجماعي فإنه لا يمكن أن نرى) نسيان المعنى فيه خطأ. (ونسيان المعاني ليس سببا للاعتذار) ولكنه قيمة إثبات وطريقة تأكيد على (لا مسئولية) النص، أي جماعية الأنظمة. وبالضبط أقول: إنني أقرأ لأنني نسيت". [2]

وهذه الفكرة من أولى البذور التي تجعل القارئ/الكاتب يستلذ ويستمتع من قراءة الأدب أساسا على انعكاسات ذاته فيه "إنها (مقولة بارث/فكرة جماعية اللغة) نحن معكوسة أمامنا في أبيات شعرية أو حبكة روائية أو خطوط على لوحة، أو نغمة موقّعة. كأنها شيء منا ظل مطموسا في أعماقنا، وجاء النص ليذكرنا بهذا المنسي منا. أو أنها صدى لأمور عرفناها من قبل فنسيناها وجاء النص ليذكرنا بها ويقربنا إليها". [3] فزيادةُ الحيوية في النص وتعدُّدُ صور موحياته يعتمد زيادةَ جماعيته، كل نص أدبي ينتعش بنشوته الاستزادة، ولا تنتهي تلك النشوة أبدا بل إنها تزيد وفق تفسيرات القارئ حيث لا يحمل معنى محددا بل إنه كينونة من الإشارات والأصداء، ليس لها إلا أن تشير، والقارئ/المتلقي يفسر بناء على الهوية الأساسية لمقولة الفرزدق [- 110هـ] الشهيرة لعبد الله ابن أبي إسحاق الحضرمي [- 117هـ]: "علينا أن نقول، وعليكم أن تعربوا". [4] لكثرة رد الخضرمي عليه والتعنت له.

تصير جماعية النص محور فكرة "تداخل النصوص" التي تئول إلى موحيات القارئ وتعود إلى تفاعلات الكاتب التي تكاد أن تكون منسية، فتُذَكِّرُها النصوص الحاضرة للكاتب مرة لكونه قارئا في أصله لممارسته القراءة/القراءات، وتجعله يستحضرها أساسا على مقولة: "إننا نقرأ لأننا نسينا".

1- S/Z: p. 11. by Roland Barthes, Translated by Richard Miller, Preface by Richard Howard. Blackwell Publishing Ltd United kindom 1990, Reprinted 2002.

يقول بارث عن وظيفية "*I*"-الأنا:

"This *"I" which approaches the text is already itself is plurality of other texts, of codes which are infinite or, more precisely, lost (whos origin is lost)"*. (S/Z: p. 10).

إن هذه "الأنا" التي تتقدم نحو النص هي نفسها (جماعية) تكونت من نصوص أخرى، ومن شفرات غير متناهية، أو بقول أدق: من شفرات منسية (أي أن أصولها منطمسة).

2- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 128.

3- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 129.

4- السليقة اللغوية: 301. لـ د. أحمد جلايلي. الأثر-مجلة الآداب واللغات-جامعة ورقلة-الجزائر-العدد الرابع، ماي 2005م. اعتمد صاحب المقال على "نزهة الألباء في طبقات الأدباء" للأنباري في حكاية القصة التي دارت بين ابن أبي إسحاق والفرزدق، ولكنني لم أجد عند الأنباري من مقولة الفرزدق: "علينا أن نقول وعليكم أن تعربوا" ما خلا قوله: "على ما يسوءك وينوءك"... للمزيد يراجع: نزهة الألباء: 27-28. تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي-القاهرة، 1418هـ-1998م. وينظر في ترجمة الفرزدق: "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب": 217/1 وما بعده. لـ عبد القادر بن عمر البغدادي. تحقيق وشرح: عبد السلام محمّد هارون. مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الرابعة 1418هـ-1997م.

ثمة يتطابق "النسخ" بـ "تداخل النصوص/التناص" لدلالته على معان تدور بين نقل وإزالة واجتلاب وانتزاع وغيرها بين نصين فأكثر، ومن أجله حينما يقع "النسخ" في النص فلا يتحقق إلا بأخذ نص آخر/جديد في المعنى واللفظ جميعا أو في أخذ المعنى وأكثر اللفظ عن طريق الشعور أو اللاشعور، "وما عُلِمَ في هذا الباب (النسخ) من استقراء كلام الصحابة والتابعين أنهم كانوا يستعملون النسخ بإزاء المعنى اللغوي الذي هو "إزالة شيء بشيء"، لا بإزاء مصطلح الأصوليين، فمعنى النسخ عندهم إزالة بعض الأوصاف من الآية بآية أخرى، إمّا بانتهاء مدة العمل، أو بصرف الكلام عن المعنى المتبادر إلى غير المتبادر، أو بيان كون قيد من القيود إتفاقيا، أو تخصيص عام، أو بيان الفارق بين المنصوص، وما قيس عليه ظاهراً، أو إزالة عادة الجاهلية أو الشريعة السابقة"... [1]

تلك عقول رجال توافت على ألسنتها

ووقوع حافر اللاحق على حافر السابق أي احتذاء الثاني للأول، ويدل ذلك على ملامح المحاكاة والتقليد في أدب القدماء، وسمات تَكرار المعاني وسطْو اللاحق على كلام السابق باعتباره مُعاداً ومُعاراً. ومجرد المشابهة بين اللاحق والسابق لا يُعَدُّ سرقة لعدم حكر الألفاظ على أحد. وهذا ما جاء أبو المظفر الحاتمي بما قاله أبو عمرو بن العلاء [2] عندما سئل عن الشاعرين بأنهما اتفقا في المعنى وتواردا في اللفظ دون لقاء أحدهما الآخر، فقال: "تلك عقول رجال توافت على ألسنتها". وقد سمي التأثر بين الشعراء القدماء بـ إعجاب بعضهم ببعض.

كقول امرئ القيس: [الطويل]

وقوفًا بها صَحْبِيْ عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ ... يقولون لا تَهْلِكْ أَسىً وَتَجَمَّلِ

وَإِنَّ شِفائِيْ عَبْرَةٌ مُهْراقَةٌ ... فَهَلْ عِنْدَ رَسْمٍ دارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ

وكقول طرفة: [3] [الطويل]

وقوفا بها صَحْبِيْ عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ ... يقولون لا تَهْلِكْ أَسىً وَتَجَلَّـــدِ

فمتصوَّرات التداخل وأنساق التثاقف وعوامل التلاحق باعتبارها نشاطا فكريا نوعيا تتمثل بذرة جينية أولى تعود إليها جهود العرب القدامى الأدبية والبلاغية.

1- الفوز الكبير في أصول التفسير: 40. ويليه فتح الخبير بما لابد من حفظه في علم التفسير كلاهما للإمام الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم العمري الدهلوي [1176هـ] مع مقدمة التفسير للعلامة الحسين بن مُحَمَّد بن المفضل الملقب بالراغب الأصفهاني [502هـ]، قديمي كتب خانه – آرام باغ نمبر 1.

2- هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن داؤد... المعري. ولد بمعرة النعمان سنة ثلاث وستين وثلاثمائة. اعتل علة الجدَرَيِّ التي ذهب فيها بصره سنة سبع وستين وثلاثمائة. تولى القضاء بحمص وبها مات في سنة تسعين ومائتين. (ينظر: معجم الأدباء: 295/1 وما بعده).

3- ديوان طرفة بن العبد: 19. شرحه وقدم له مهدي مُحَمَّد ناصر الدين. منشورات مُحَمَّد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة 1423هـ-2002م. المطي مفردها المطية: الناقة. الأسى: الحزن. التجلد: الصبر.

شباك التداخل ونسج التعالق

هنا مقولات نقدية أخرى تحمل في طياتها إشعاعات كثيفة تفتح مجال تناصص النصوص وتداخل بعضها مع بعض آخر، يقول الحاتمي: "سمعت أبا الحسن علي بن أحمد النوفلي يقول: سمعت أحمد بن أبي طاهر يقول: كلام العرب ملتبس بعضه ببعض، وآخذ أواخره من أوائله. والمبتدع منه والمخترع قليل، إذا تصفحته وامتحنته، والمحترس المتحفظ المطبوع بلاغة وشعرا من المتقدمين والمتأخرين لا يسلم أن يكون كلامه آخذا من كلام غيره، وإن اجتهد في الاحتراس، وتخلل طريق الكلام، وباعد في المعنى، وأقرب في اللفظ، **وأفلت من شباك التداخل**، فكيف يكون ذلك مع المتكلف المتصنع والمعتمد القاصد".[1]

ويورد نصا آخر يزيد سابقه نصاعة فيقول: "وقد رأينا الأعرابي أعرم لا يقرأ ولا يكتب، ولا يروي ولا يحفظ، ولا يتمثل ولا يحذو، **ولا يكاد يخرج كلامه عن كلام من قبله**، ولا يسلك إلا طريقة قد ذللت له. ومن ظن أن كلامه لا يلتبس بكلام غيره، فقد كذب ظنه، وفضحه امتحانه". [2]

إن نظرة مستوعبة لما أورده الحاتمي تكشف لنا عن حدود التلاؤم والتشابه في بعض مناحي متصورات نقاد الحداثة حول قضايا "تداخل النصوص وتلاقحها وتثاقف بعضها بعضا" كما ذكره في النص الأول و"تناصص النصوص بوعي وبدون وعي" كما جاء به في النص الثاني.

فحول القضية الأولى، نرى بكل وضوح أن النصين في قول أبي طاهر يعني النص الحاضر والنص الغائب، وهذا يكفى للدلالة على التشابك والتعالق بين نصين فأكثر. هنا تتوافق هذه القضية بقضية "الاتساعية النصية" التي تقتضي لدى جنيت أية علاقة دون أن تكون ضربا من الشرح.

أما حول القضية الثانية، فهي تذكِّرنا بما قاله بارث عن ذات المبدع عند وصف متصوره للنص نسيجا منتجا تذوب فيه ذات المبدع كالعنكبوت يذوب في شباكه، فكما أن قدر الأديب لا يفلت في نصه شكلا ومضمونا من شباك تداخل بنصوص أخر، فكذلك قدر المبدع عند بارث، حيث تنحل ذاته في نسيج صياغته على نحوٍ يُعَدُّ به نصه قابلا للتداخل مع أنسجة أخر.

وهنا كلام ابن أبي طاهر يفرّع التداخلَ إلى الوعي وغير الوعي، وهذا يكشف عن وعي سايكولوجي مبكر لفكرة اللاوعي الجمعي التي تحدث عنها يانج تلميذ فرويد، وفكرة اللاوعي في "التناص" طرحها جنيت نفسه وهو يتحدث عن التعددية النصية التي تضع نصا في علاقة مع نصوص أخر، بطريقة واعية وغير واعية.

أورد الحاتمي هذين النصين تحت عنوان "السرقات والمحاذات"، ولهذا وفق ما أطلق عليه جنيت "الملحق النصي/النص المتوازي" الذي يشمل العناوين والهوامش وغيرها دلالته الخاصة، فيمكن بمقارنة ما قاله تحت هذا العنوان "هذا فصل أودعته فقرا من أنواع الانتحال والاختزال"...إلخ والنصين الآخرين ذكرناهما – عالية – رؤية شباك التداخل، ونسج التعالق.

1- حلية المحاضرة في صناعة الشعر وأنواعه: 125.

2- حلية المحاضرة في صناعة الشعر وأنواعه: 126.

صار تداخلُ النصوص أمرا حتميا ومبدأ نهائيا في إنشاء النص حيث لا يمكن الحديث عن نشوء أي نَصٍّ بَشَرِيٍّ من الصِّفر، إذ لابد من تأثر وتأثير تستقوى بهما العلاقات بين النصين/النصوص.

والأمر الباعث وراء هذه التفاصيل الدائرة حول اجتياح النص واجتيازه للحدود التقليدية – وإن وُضِعَ النصُّ الإلكتروني في الاعتبار لصار الأمر أكثر وضوحا – فكرة انتفاء نسق اللغة على نفسها بحمله على مراوغة الدوال إلى المدلولات العائمة والمتحركة دون المثبتات، وسلب دور المنشئ في تحديد دلالته، وتحول النص الحداثي إلى التمرد، وانصرافه إلى استبدال النصوص السالفة بالنصوص الحاضرة. رأى ريدل أن كل نص سالف يعود في ذاته إلى نص حاضر، يجتاح النص الحاضر حدود النص السابق متسربا ومتحولا، فلا توجد أصالة "الأصل" أصلا، فالنص الأدبي ليس إلا أنه جديلة نسيج غشائي، خصوصا من إطار معنى النص البارثي الذي وضحه من خلال معناه المعجمي *text* وهو قطعة منسوجة من قماش تتمثله خيوط متراصة أو ما يسمَّى بـ مؤشرات الترابط، تتجسد هذه الاستعارة أن ثمة ما يوجد ليس إلا "البينصوص" في النهاية. فالنص فُتاتٌ، قطعة تكسرت وتساقطت من الجملة/النص تحتاج في كيانها إلى تشكيل ربط جديد بين أدوار ملفوظاته.

عاد "النص" يتشكل عند بلوم بوصفه صيغةَ كفاءتين اللغوية وغير اللغوية بـ نقولاتٍ وإشاراتٍ وأصداءٍ وثقافاتٍ ماضوية تضعُ "النصَّ" في إطار خريطة التعدد الدلالي، فصار "النص" سمة مفتوحة، وأخذت تتحول من مدرسة البنيوية/السويسرية/السميولوجية إلى ما بعد البنيوية/البارثية والدريدية/التفكيكية. فلا بأس فيما أرى أن "النص" له قواعد دينامية تُشَكِّلُه من داخله وخارجه، وصار "التناص" بذلك سَمْتَ انتحاءاتِ مصطلحاتٍ عربيةٍ لها دور أساسي تلعب ذلك في تمويه المعنى وتحويله نحو قابلية النص لنوعية القراءة واختلافها سواء كان من منفذ "التناص" عينه أو تقاطع النصوص وفق معطيات معرفية نصية عند ريفاتير أو بأي شكل من الإشكاليات عند الآخرين.

المقابلة أو المعارضة

ولا أعني به مصطلحا بديعيا بل أقصد منه مفهوم عملية التداخل النصي تؤكد منطقةَ المواضعةِ بين المؤلِّفَيْنِ أو الشَّاعِرَيْنِ بوجه من الوجوه المشتركة بين اللفظ أو المعنى أو في كليهما، فتصير صياغتهما مدعاة للتداخل، والتشابك، والاستراق، والاقتطاع، والاحتذاء عبر مرايا المعارضة، والمقابلة، وفضل السبق، والزيادة لأحدهما على غيره. يقول الخطابي [- 388 هـ]: [1]

1- الإمام أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي كان فقيها، محدثا، أديبا. تلقى الحديث في العراق على يد أبي علي الصفار وأبي جعفر الرزاز وغيرهما. حدث عنه أبو عبد الله الحاكم والإمام أبو حامد الإسفراييني وأبو ذر الهروي وغيرهم. قيل إنه توفي سنة 388 بمدينة بست. ومن أهم مؤلفاته: كتاب غريب الحديث. معالم السنن شرح سنن أبي داؤد. أعلام الحديث. الغنية عن الكلام وأهله. أعلام السنن في شرح البخاري. كتاب شأن الدعاء. كتاب اصطلاح غلط المحدثين. ينظر:

"وهاهنا وجه آخر يدخل في هذا الباب، (ارتقاء أحد الشاعرين إلى ذروته وقصر شأو الآخر عن مساواته في درجته) وليس بمحض المعارضة، ولكنه نوع من الموازنة بين **المعارضة** و**المقابلة**، وهو أن يجري أحد الشاعرين في أسلوب من أساليب الكلام وواد من أوديته، فيكون أحدهما أبلغ في وصف ما كان من باله من الآخر في نعت ما هو بإزائه، وذلك مثل أن يُتأمل شعر أبي دؤاد الإيادي والنابغة الجعدي في صفة الخيل، وشعر الأعشى والأخطل في نعت الخمر، وشعر الشماخ في وصف الحُمُر، وشعر ذي الرمة في صفة الأطلال والدمن، ونعوت البراري والقفار، فإن كل واحد منهم وصَّافٌ لما يضاف إليه من أنواع الأمور، فيقال: فلان أشعر في بابه ومذهبه من فلان في طريقته التي يذهبها في شعره، وذلك بأن تتأمل نمط كلامه في نوع ما يعنى به ويصفه، وتنظر فيما يقع تحته من النعوت والأوصاف، فإذا وجدت أحدهما أشد تقصيا لها، وأحسن تخلصا إلى دقائق معانيها، وأكثر إصابة فيها، حكمت لقوله بالسبق، وقضيت له بالتبريز على صاحبه...". [1]

فالإبداعية تعني أن هذا الشاعر أو ذاك قد عَمِلَ شيئا، ففاق صاحبَه الأول لأسلوبه الرائع المضبوط، ومن ثَمَّ تتحقق نواح فنية ونقدية وبيانية عبر تلاص النصين والتقاء نزعات فردية بانزياحات جماعية، وهذا الأمر يقطع دابر الشك أن النص الجديد/اللاحق قبل ظهوره كان موجودا في الوعي الغيبي وهو النص الكلي/العام، ودواله موجودة في الفضاء النصي، ثم قام المتأخر بنقله وصرفه من الكيانات النصية العائمة/الغائبة إلى الكيانات النصية الحاضرة/الموجودة للاحتكاك الشعوري واللاشعوري، إذا تأملنا هذا الأمر نَعِمَّا علمنا أن الشاعر/الكاتب لا يأتي بالمعنى مالم يتقدمه أحد إلى استخراجه إلا أنه زاد عليها فله فضيلة الزيادة وإن نقله بحاله فلا يستحق عليه حمدا ولا ذما، وإن نقصه فالمتقدم أفضل منه فيه. [2]

هذا الإحساس يتجلى عند الخفاجي بشكل أكثر وضوحا وحرفية عندما يتعرض لحضور شعر القدماء في نصوص المحدثين، ويؤكد ألا حدود للنص بل بين نص وآخر، إنما يأخذ النصُّ وجودَه من نصوص أخر، هذا مفهوم إجرائي يؤكد تفكيكَ نصٍّ وتقاطعه بنص آخر ونتاج ظاهرة الازدواجية التي تشكِّل عمليةَ التداخل الدلالي بشكل مطلق. يرى الخفاجي أن جميع معاني المحدثين تَنْصَبُّ أخيراً فيما قدمه السابقون أي أن المحدثين استعادوا جملة المعاني في أنساقهم الشعرية سواء كان حضور القديم في الجديد حضورَ تلاقح كلي أو تداخل جزئي، فالنص يحمل في مضمونه نصا آخر وهو قديم. يقول القاضي الجرجاني: "والسرق – أيدك الله – داء قديم وعيب عتيق، ومازال الشاعر يستعين بخاطر الآخر، ويستمد من قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه، وكان أكثره ظاهرا كالتوارد... وإن تجاوز ذلك قليلا في الغموض لم يكن فيه غير اختلاف الألفاظ...". [3]

يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني عند كلامه عن أجناس اللفظ والمعنى من الاستعارة والمجاز والتشبيه والكناية والتعريض والمبالغة وغيرها أن المزية لا تكون في المعنى نفسه، إنما هي مقسومة بين جميع المعاني

1- بيان إعجاز القرآن: 65-66. لأبي سليمان حمد بن إبراهيم الخطابي، (ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن" للرماني [386هـ] والخطابي [388هـ] وعبد القاهر [471هـ] في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي) تحقيق وتعليق: محمّد خلف الله أحمد ودكتور محمّد زغلول سلام. دار المعارف القاهرة بمصر، الطبعة الثالثة.

2- سر الفصاحة: 280-283.

3- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 185.

والدلالات والمضامين، ولذلك إنها "تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه".[1] مما يعني أنه لا شغل للمحدث إلا التأليف والتنظيم، فلا يفوق صاحبَه (القديم) إلا بالابتكار والإبداع في تأليف نصه/شعرا أو نثرا، فلم يذهب الإمام عبد القاهر في مسلك المزية إلى كون الشاعر قديما أو حديثا، بل إنه رأى أن المزية توجد في حسن التأليف والتركيب، هذا مذهب الخفاجي وغيره.

يقول الإمام عبد القاهر: "وإذ قد عرفت مكان هذه المزية والمبالغة التي لا تزال تسمع بها وأنها في الإثبات، فإن لها في كل واحد من هذه الأجناس سببا وعلة".[2] ومنه تعود المزية إلى الإثبات دون المثبت.

فالحقل البلاغي مليء بشعارات تصلح لاجتلاب المعاني والصور، إنها طريقَ القول ومأخذَ الكلام، هذا موروث ومقسوم بين الشعوب والمجتمعات. وقد نَصَّ أبو الحسن أحمد بن طباطبا العلوي [- 322 هـ] على ذلك حينما نصح الناسَ للنقر في أشعار الشعراء للبحث عن المعاني المستحدثة لدى المحدثين قائلا: "فإذا اتفق لك في أشعار العرب التي يحتج بها تشبيهٌ لا تتلقاه بقبول، أو حكاية تستغربها فابحث عنه ونقر عن معناه فإنك لا تعدم أن تجد تحته خبيئة إذا أَثَرْتَهَا عرفتَ فضل القوم بها، وعلمت أنك أنهم أرق طبعا من أن يلفظوا بكلام لا معنى تحته" [3] قصد ابن طباطبا به إيصال الباحث إلى الخبايا التي يجتلب منها الشاعر تلك الصور البارعة الدقيقة بناء على صفاء قريحته وحدة ذكائه وفرط عقله وجودة مقاصده وبذلك يفوق المتأخرُ المتقدمَ في صياغة المعنى.

هذه الأوصاف كلها تأتي بدربة كافية وممارسة طويلة ومزاولة متينة، ولكل أحد ذوق حاد إلا أنه يتفاوت بتفاوت الفطرة والسليقة والطبيعة والسجية، يجول صاحبها حسب مقدار نصيب منها في تصوير الأغراض واقتضاب وجوههم من الصنعة اللائقة به ويملأ كؤوس الألفاظ الفارغة قدر مِنَّة موهبته واكتسابه.

هذه الأشياء/الأمور لا تعني سوى حواش وزيادات ما برئ منها شعر القدماء بل إنها غابت في أضعافه. وعند التفاني في تنقيب الآثار المتلاحقة والأوضاع المتماثلة والحرص على إذاعة ثروة تستكشف عن مداخلات مكثفة بين الشاعرين المتقدم والمتأخر تفيد أن لا غنى للمتأخر عن المتقدم ولا للمتقدم عما سبقه... وحَبَّذَا النقل برأي الآمدي هنا في تقديرنا: "إن من أدرك من أهل العلم بالشعر لم يكونوا يرون سرقات المعاني من كبير مساوئ الشعراء وخاصة المتأخرين منهم إذ كان هذا بابا ما برئ منه متقدم ولا متأخر".[4] كلام الآمدي لا يخص قوما دون قوم، طائفة من الشعراء دون أخراها، جماعة من المبدعين دون غيرها بل إنه يشمل جملة أبعاد النص المزيج بشيء من المتقدم والمتأخر،

1- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 64. للإمام عبد القاهر الجرجاني. صحح أصله الشيخ مُحَمَّد عبده، والشيخ مُحَمَّد محمود التركزي، علق عليه السيد مُحَمَّد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت-لبنان. الطبعة الثالثة 1422هـ-2001م.

2- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 64.

3- عيار الشعر: 16. لأبي الحسن مُحَمَّد بن أحمد بن طباطبا العلوي. تحقيق: د. عبد العزيز بن ناصر المانع. دار العلوم للطباعة والنشر، المملكة العربية السعودية، 1405هـ-1985م.

4- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 135.

فكل متقدم يكون محدثا في عصره كما ذكره ابن رشيق وغيره من النقاد. فآراء النقاد القدماء قد تدل نصا على المداخلات اللفظية والمعنوية والدلالية.

ولا أنسى هنا ما قاله القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني: "الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ثم تكن الدربة مادة له، وقوة لكل واحد من أسبابه، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن المبرز وبقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الإحسان" **وقال**: "ولست أفضل في هذه القضية بين القديم والمحدث والجاهلي والمخضرم والأعرابي والمولَّد إلا أنني أرى حاجة المحدث إلى الرواية أمس، وأجده إلى كثرة الحفظ أفقر، فإذا استكشفت عن هذه الحالة وجدت سببها والعلة فيها أن المطبوع الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العربي إلا **رواية** ولا طريق إلى الرواية إلا **السمع** وملاك السمع **الحفظ**". [1]

هذا النص يثبت كذلك حقيقة مقولة لانسون ***Lanson***: "ثلاثة أرباع المبدع مكون من غير ذاته". **وما قاله** تودوروف عن الخطاب أنه يكون متعدد القيمة إذا استحضر مما سبقه، وإذا لم يعتمد في بنائه على هذا الاستحضار فيكون أحادي القيمة، أو ما ذكرها شكلوفسكي أن الأعمال الفنية لا تدرك إلا في علاقتها بالأعمال الأخرى... وكل ذلك يتمثل في تعالق نص مع آخر، وتداخله معه... وهذا هو عين "التناص" الذي ساد في التراث العربي. درس العرب نفس التعددية والازدواجية في الخطاب/النص تحت نظرية "الرواية" التي تتحقق بالسمع، وهو عائد إلى الماضي وممتزج بخِلقته، ومؤثَّل في تركيبه، وملاك السمع الحفظ، أي كل نص يَمُتُّ إليه بما هو حظه من الأخذ والمقاسمة/المشاركة.

ويقول ابن رشيق القيرواني: "والمتأخر من الشعراء في الزمان لا يضره تأخره إذا أجاد كما لا ينفع المتقدم تقدمه إذا أقصر، وإن كان له فضل السبق فعليه درك التقصير كما أن للمتأخر فضل الإجادة أو الزيادة ولا يكون الشاعر حاذقا مجودا حتى يتفقد شعره ويعيد فيه نظره فيسقط رديه ويثبت جيده ويكون سمحا بالركيك منه ، مطرحا له، راغبا عنه، فإن بيتا جيدا يقاوم ألفي ردي". [2] ويوحي إليه مقال ابن الأثير: "واعلم أن تفاوت التفاضل يقع في تركيب الألفاظ أكثر مما يقع في مفرداتها، لأن التركيب أعسر وأشق". [3] فالمزية ترجع إلى تركيب الألفاظ حيث تروقنا لفظة في كلام، ثم نراها في كلام آخر، فنكرهها... هذا دليل على أن كل كلام/تركيب يكون متعدد القيمة لاحتوائه مجموعة من الكلمات المتماثلة والتراكيب المتضاربة، فتشابك الألفاظ وتلاحق الشفرات وتضارب الدلالات وتفاقم المعاني والمقاصد يصير مؤدى التضارب والتشابه بين النصين/النصوص مثل "قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾ [الأحزاب: 53].

وأما بيت الشعر فقول أبي الطيب المتنبي:

تَلَذُّ لَهُ الْمُرُوْءَةُ وَهيَ تُؤْذِيْ وَمَنْ يَعْشَقْ يَلَذُّ لَهُ الْغَرَام

1- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 23.

2- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 120.

3- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 166/1.

"وهذا البيت من أبيات المعاني الشريفة إلا أن لفظة "تؤذي" قد جاءت فيه وفي الآية من القرآن، فحطت من قدر البيت، لضعف تركيبها (نصها)، وحسن موقعها في تركيب (نص) الآية... وهذه اللفظة التي هي "تؤذي" إذا جاءت في الكلام فينبغي أن تكون مندرجا مع ما يأتي بعدها، متعلقة به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ﴾ [الأحزاب: 53] وقد جاءت في قول المتنبي منقطعة. ألا ترى أنه قال: "تَلَذُّ لَهُ الْمُرُوءَةُ وَهيَ تُؤْذِيْ" ثم قال: "وَمَنْ يَعْشَقْ يَلَذُّ لَهُ الْغَرَام" فجاء بكلام مستأنَف". [1]

فإرجاع الضعف والرتابة إلى التركيب والتأمل في مواقع النظم/التركيب [2] وإمعان النظر في مواضع علاقة اللفظة مع غيرها، ثم تحوير تلك العلاقة من حدود الكلمة/الجملة إلى النص/التركيب بكامله... ووضع المقارنة بين نصين لإثبات التوازي في طرف وعدمه في طرف آخر... هذه العناصر كلها دواعي التداخل النصي المكوَّن من الجمل المتماسكة والمتتابعة والمتوافقه والنصوص المنتظمة والمتألفة والمتسقة. وهذا مما يشهد له كلام عبد القاهر "أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر". [3]

هذا الكلام ومجانسه لدى القدماء مما لا يدع للشك مجالا "أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تَثْبُتُ لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ". [4] وما أوضحه بإيصال هذا المعنى بما دار حول نظم الكلام وترتيبه، وتأليفه وتركيبه، وصياغته وتصويره، ونسجه وتحبيره لدى عبد القاهر! إنه رأى أن إعجاز النظم القرآني/النص القرآني رغم عودته إلى تشكيلات لغوية وتجسيدات نصية وتركيبات/شظايا دلالية... عبارة عن عينات تركيبة تتمايز بما فيها من رمز عميق ودلالة صافية ومعنى لطيف وبنية رصينة، فلطف موقع كل كلمة فيه في دوائره الجملية ومواقعه النصية وارتبط كل لفظة فيه بما سبقها ولحقها من معنى ودلالة، فلا يخلو النظم عن صلات دقيقة تجعله يعتمد أوله على وسطه ووسطه على آخره وبالعكس، وبذلك أصبح النص القرآني منوطا بالتحدي ودخيلا فيه عَجِزَ البشرُ عن الإتيان بمثله، فالتناص بمفهومه الدقيق يعني أن كل نص يتكون من نصوص أخر توحي إليها صلات الكلمات بعضها ببعض وروابط الجمل فيما بينها، فالنص يتشكل من خلال هذه العملية البسيطة التي تتجسد منها وحدة النص، مهما قويت تلك الروابط اللفظية والدلالية قوي المعنى بها، إذا تخلى ثمة شيء منه تخلت نصية النص، فالنص القرآني نظرا إلى طبيعة نسجه وتأليفه من كلمات منسجمة وجمل متسقة يقتضي أن يكون نصا لا يستغني أوله عن آخره وآخره عن أوله مما جعل البشر قاصرا عن الإبداع بمثله.

يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني: "وأنه كما يفضل هناك النظمُ النظمَ والتأليفُ التأليفَ والنسجُ النسجَ والصياغةُ الصياغةَ، ثم يعظم الفضل وتكثر المزية حتى يفوق الشيءُ نظيرَه والمجانس له درجات كثيرة. وحتى تتفاوت القيمُ التفاوتَ الشديدَ. كذلك يفضل بعضُ الكلام بعضا.

1- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 167/1.

2- كلمة تركيب/تركيبة ذاتها تشير إلى مفهوم "النص" لدى القدماء، وتهتم اللسانيات النصية *Linguistics Textual* بمستوى ما فوق الجملة مذيلا بهذه التسمية، وقد أطلق عليه بعضهم مسمى "التركيبة الكبرى *Macro Syntaxte*" والنص.

3- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 49.

4- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 48.

ويتقدم منه الشيءُ الشيءَ ثم يزاد من فضله ذلك ويترقى منزلةً فوق منزلةٍ ويعلو مرقبا بعد مرقب ويستأنف له غاية بعد غاية حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع وتحسر الظنون وتسقط القوى وتستوي الأقدام في العجز".[1] **ومما يجب إحكامه بعقب هذا الكلام هو أن أداة** التوالي والتتابع والتناسق والتلاقي في ترتيب المعاني والدلالات التي تجسِّد "النظم/النص/الشعرية"، وهذه العملية تأتي ضمن التعليق والبناء لأجل المعنى والمحصول في موضع يلائم صاحبَه لأجل المعنى والمحصول... هذه العناصر المتناثرة في دلائل الإعجاز تبلور مستويات عديدة وتوضح أدوات كثيرة للتواصل النصي الذي يعتني بها "التناص" كاستراتيجية النص وأيديولوجيته، لأن "النص" يتفكك بانحلال سمة تناصيته بغية الوصول إلى المبتغى، ولا يتحقق ذلك دونما الدوافع والأسس المشارة إليها.

دقائق مناسبة (نص/نصية/تناص) في فلسفة عبد القاهر العربية

التداخل والتعالق والتلاحق والتلاحم.

انفتاح النص لأجل تعدد دلالاته.

تفاعل النص مع غيره من النصوص السابقة/المعاصرة.

اتساع دائرة النص في إضاءات السميوطيقا وامتدادها إلى العلاقات غير اللسانية، فصار إلى جانب الملفوظ المسموع والمرئي، وبذلك تجاوز النص حدود نصوص شفاهية/مكتوبة إلى أنظمة علاماتية.

اللانهائية للنص من زواياها المتعددة: دلالية وقرائية وعلاماتية.

النص الذي يكتبه الكاتب لا يأتي من فراغ بل إنه يكون متطلَّب/مقتضَى تصور مسبق وتجربة سابقة ونتيجة نظر دقيق وحس مرهف تَمَّ الانتهاء إليه في ضوء معرفة تراكمية أساسا على تجليات نصية كقديمها وحديثها.

النص/التناص لم تلتفت إليها التنظيرات القديمة، إنما بعض الوجوه للترابطات النصية فيها.

البنية تشير عند سوسور إلى شبكة العلاقات بين العناصر اللغوية ما تجعل المتلقي ينظر إلى عناصر اللغة في تعالق وتضام... هكذا رأى علماء العربية أن البنية/النص يحافظ على شرفه وبراعته بإحاطته القصيدة أو القطعة كلها.

كلام عبد القاهر الجرجاني عن الجوانب النحوية والدلالية لا تقتصر على صناعة تناسق النص وانسجامه كما شاع في التصور القديم حيث اقتصر بيانه على صحة الملفوظات من الجهة النحوية، بل يقصد عبد القاهر إعادة المعلومات السابقة/ما يتعدى إلى وحدات النص، أصناف الروابط فيه وإلى الربط وما يقتضيه من بنى نحوية وتركيبة،

1- دلائل الإعجاز: 42.

هذه السمات في فلسفة عبد القاهر الجرجاني التي كبرت في ظل إعجاز نظم القرآن الكريم تشير إلى تصور الخطاب (بنية لسانية كبرى) مقابل النص (بنية لسانية صغرى) التي يتفاعل فيها نظام العلامات. فبنية النص تربط جمل النص بجمل كبرى مجردة جوهرية، وهذا ما يوجد في اهتمامات المفسرين بـ "النص" ككل أو تحت مصطلح الكلام/التركيبة لدى القدماء حيث تلك البنية (النص/الخطاب) عن أية منافرة وابتذال إلى أن تَقَرَّ قرارَها وتوضَعَ موضِعَها.[1]

ثمة يكون التعامل بين بنية خطاب ونص إذا كان عموديا وبين بنية نص وبنية نص إذا كان أفقيا على سبيل التجاور والتوجيه ما يولِد في طرفي البنية (الخطاب والنص) ضربا من التأثر والتأثير. يتحدث عبد القاهر عن هذا الالتقاء في الإطار النصي الجديد، لأن قضية التفاضل في الإنتاج الأدبي ينبني على الالتئام والانسجام على وجهين للبنية النصية الصغرى والكبرى وفق تحولات لغوية/سطحية وتطورات غير لغوية/عميقة.

ثم دراسات نقدية حول الشعر لا تخلو من أثر التحضر فيه خصوصا عندما ننظر فيه من حيث تسرب الرقة في أطرافه، لأن شفرات لغوية (الألفاظ والمعاني والأساليب) للنص صوتا ونغمة وجرسا ولهجة تنضاف إلى بداوة الريف/البادية حينا تعطيه جلافة البدو وجفوة الأعراب، وتنساب إلى حاضرة القرية تعطيه فشو التأدب والتظرف، فليس ذلك سوى نص عام يستجمع في داخله مجموعةَ مقتبسات شعورية أو لاشعورية.

يقول ابن رشيق: "كل قديم من الشعراء فهو محدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد أحسن هذا المولد حتى هممت أن آمر صبياننا بروايته، يعني بذلك شعر جرير والفرزدق، فجعله مولدا بالإضافة إلى شعر الجاهلية والمخضرمين، وكان لا يعد الشعر إلا ما كان للمتقدمين".[2] ثم يقول: "هذا مذهب أبي عمرو وأصحابه: كالأصمعي، وابن الأعرابي – أعنى أن كل واحد منهم يذهب في أهل عصره هذا المذهب، ويقدم من قبلهم – وليس ذلك الشيء إلا لحاجتهم في الشعر إلى الشاهد، وقلة ثقتهم بما يأتي به المولدون، ثم صارت لجاجة".[3]

إلى هنا ذكر ابن رشيق مذهب الاحتجاج بـ الشعر العربي في تقعيد القواعد النحوية لتطريز اللغة على المنحى الأصيل في قراءة النص القرآني وفهم دلالاته المكنونة فيه. والحديث عن علة المطروحات الشعرية لـ جرير والفرزدق وأمثالهما عند الأقدمين في سياق الاحتجاج يقصر صلاحيتها على البلاغة دون النحو. وهذا المذهب نحا جلُّ النقاد نحوَه، فيؤكد على تحقيق الإبداعية والفضل للمتأخرين مثلما يكون ذلك للمتقدمين وتأثير الأولين على الآخرين. يقول ابن قتيبة: "ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خص به قوما دون قوم، بل جعل

1- وللفروق بين "النص" و"الخطاب" يراجع: "التعامل بين بنية الخطاب وبنية النص في النص الأدبي": 184. لـ د. توفيق قريرة. عالم الفكر العدد 2 المجلد 32 أكتوبر- ديسمبر 2003.

2- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 90.

3- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 91.

الله ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثا في عصره".[1] ومما يؤيد كلامَ ابن قتيبة كلامُ علي ﷺ **"لولا أن الكلام يعاد لنفد"** فليس أحدنا أحق بالكلام من أحد، وإنما السبق والشرف معا في المعنى".[2]

فالسبق والشرف والفضل يتحقق من خلال استخدام الألفاظ في المواضع التي يحسن استعمالها فيه، مثلا الألفاظ الجزلة تستخدم في مواقف الحروب وقوارع التهديد والتخويف ومسالك التحذير وأشباه ذلك، على حين تستعمل الألفاظ الرقيقة في وصف الأشواق واستجلاب معاني المودة والملاطفات وغيرها... فلا مخلص للبنية الأساسية النصية من الواقع وتأثيره في نسج المعنى وصياغة التعبير عنه. قيل لكُثَيِّر: يا أبا صخر كيف تصنع الشعر إذا عسرت عليك صناعته/صياغته؟ قال: "أطوف في الرباع المخلية والرياض المعشبة، فيسهل علي أرصَنُه، ويُسْرِعُ إلي أحسَنُه".[3] فالتسهيل والإسراع إلى الأحسن فالأحسن في صياغة المعنى/ترتيب لفظة النص وتنظيمها تشير إلى أن المزايا التي تظهر في الألفاظ، الخصائص التي تصادفها المعاني، تعود إلى مقاطع النظم/الكلام/التركيب/النص ومجاريه ومواقعه، فالنص الشعري عندما يتفاضل غيره يرجع فضله إلى ترتيب كياناته اللغوية ونبذ شوارده التاريخية والثقافية الاجتماعية (الواقعية) حيث لو تأملها أحد لفظا لفظا، جملة جملة، تركيبا تركيبا، فلا يجد في جميعه كلمة ينبو بها مكانها أو لفظة ينكر شأنها أو يرى أنه أصلح هناك وذاك أحرى ههنا، بل ثمة وجد اتساق ونظام والتئام وإتقان وإحكام...[4] **وبمثل هذا لا** يوجد ما خلا النص القرآني، أما النص البشري مهما صار محكم البناء ولكنه يبقى موضع طمع لتفاوت نفوس بليغة من وجه لآخر. فالكلام/النص الذي يتفاوت بتفاوت وجهات الاستحسان والاستجادة يعني ارتباطه بالواقع الخارجي عن النص، لأن مؤلف النص يطلع على فوائد جسيمة ومعان شريفة لإصلاح الخلل في كلامه حسب دوافع ذوقه التي تجعله يختار كلمة ويهجر أخراها، يضعها في موضع يكسب كلامَه نُبْلا، وينكر أخراها في مكان لكونها نابية ومستكرهة.

وقد صار ذلك معيارا لدى علماء العربية في كثير من الأحيان عند الموازنة بين الشاعرين فأكثر، قال ابن الأثير: "فإن خير الكلام ما دخل الأُذُنَ بغير إِذْنٍ!".[5] وهذه الفروق تحدث في الكلام البشري لعجزه من التسلط على استخدام اللغة وفق كل مطالبها، فالبنية لدى الشاعر/الكاتب إذا كانت مبتذلة أو وقع عليه لبس في إيراد اللفظة في موضع صحيح دون قرينة، تعني التأثرَ بغيره الذي يسمَّى بـ البنية الكبرى/الخطاب.

1- الشعر والشعراء: 63/1.

2- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 91.

3- الشعر والشعراء: 79/1.

4- دلائل الإعجاز: 44-45.

5- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 194/1.

وإن وُضِعَ ثمة في الاعتبار نظام المعنى كما ذكره أوجدن وريتشاردز في كتابهما "معنى المعنى" الذي يعود إلى القصدية، القيمة والمدلول عليه، والانفعال أو العاطفة [1] مما يكشف عن أثر المجتمع ما يظهر في تطور الدلالة في معرفة المعنى... لكانت مداخلات الحسن والقبح أكثر إيناسا للعقل، لأن تغيرات المعنى التاريخي (النص العام) تأتي تحت التصنيفات التالية: التوسيع، الحصر، التعميم، التخصيص، المجاز، التأثير، التأثر...

قال النابغة الذبياني: [2] [الكامل]

أَوْ دُمْيَةٍ مِنْ مَرْمَرٍ مَرْفُوْعَةٍ ... بُنِيَتْ بِآجُرٍّ يُشادُ وقِرْمَـدِ

"فلفظة "آجر" مبتذلة جدا.

قال الفرزدق: [3] [الطويل]

وأَصْبَـحَ مُبْيَضُّ الصَّقِيْعِ كَأَنَّهُ ... عَلَى سَرَوَاتِ النِّيْبِ قُطْنٌ مُنَدَّفُ

"فقوله: "مندف" من الألفاظ العامية، ومن هذا القسم قول البحتري:

وُجُوْهُ حُسَّادِكَ مُسْوَدَّةٌ ... أَمْ صُبِغَتْ بَعْدِيْ بِالزَّاجِ

فلفظة "الزاج" من أشد ألفاظ العامة ابتذالا". [4]

فالحسن والقبح يقعان في المعاني التي تترتب عنها الألفاظ، لأن المعاني متبوعة والألفاظ تابعة... يقول عبد القاهر الجرجاني: "لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق". [5] وقد مهد عبد القاهر لكلامه السابق ببيان ثبوت الفضيلة للألفاظ أساسا على مجيئها في ملائمة معنى اللفظة للمعنى الذي يليها... نظرا إلى ما قاله أهل النظر: "إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ" [6] فعبد القاهر لم يقصد بتزايد الألفاظ وضعها من جديد كما لم يقصد بعدم زيادة المعاني قلتها بل إنما الغرض من كلامه أن الفضيلة/الزيادة في المعنى لا تأتي من العاطفة/من اللفظة المجردة بل الزيادة والفضل يأتي في الكلام/النص عن طريق استعماله وفقا لمقامه ما هو أكثر أبلغ وآكد وأشد من عكسه... كما يقول:

1- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: 294.

2- الدمية: الصورة والتمثال. المرمر: نوع من الرخام أبيض اللون أو أحمر. القرمد: الخزف المشوي. قال النابغة هذه القصيدة عندما رأى زوجة النعمان سقط نصيفها وخمارها فاستترت بيدها وذراعها... ينظر: ديوان النابغة الذبياني: 40. اعتنى به وشرحه حمدو طماس. دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت – لبنان، الطبعة الثانية 1426هـ-2005م.

3- وفي ديوان الفرزدق جاء الشطر الأول من البيت: "وأصبح موضوع الصقيع كأنه"... معنى البيت: ظهر الصقيع أو الجليد (وهو ندًى يسقط من السماء فيجمد على الأرض) على شجرات السرّو وكأنه القطن المندوف... ديوان الفرزدق: 77/2. قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي بيروت-لبنان، الطبعة الثانية 1414هـ-1994م.

4- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 200/1-201.

5- دلائل الإعجاز: 53-54.

6- دلائل الإعجاز: 59.

"فليست المزية في قولهم: جَمُّ الرماد. أنه دل على قرى أكثر بل إنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ وأوجبته إيجابا هو أشد، وادعيته دعوى أنت بها أنطق، وبصحتها أوثق". مثلما يفيد القول: "رأيت أسدا" المزية والتأكيد والتشديد في القوة من القول: "رأيت رجلا لا يتميز عن الأسد في شجاعته وجرأته". حتى قال: "فليس تأثير الاستعارة إذن في ذات المعنى وحقيقته، بل في إيجابه والحكم به".[1] فالمعاني مطروحة أما الألفاظ فإنها تتمثل مجرد حجرات خالية تنظر لمن ينزلها فيزينها ويجملها وفق مزاجه وذوقه وهواه...

كم ترك الأول للآخر؟

يقول أبو تمام:[2] [السريع]

يقُوْلُ مَنْ تَقْرَعُ أسْماعَهُ   كَمْ تَرَكَ الأوَّلُ للآخِـرِ

ومن ألطف القول في هذا الباب هو نص أحمد بن فارس لأبي عمرو مُحَّد بن سعيد الكاتب في رسالته المدبجة في آخر كتابه الصاحبي التي تناولت مسألة المفاضلة بين شعراء الجاهلية والمولدين حينما أنكر أبو عمرو على أبي الحسن مُحَّد بن علي العجلي تأليفه كتابا في الحماسة وإعظامه ذلك، فكتب إليه ابن فارس قائلا: "فلماذا الإنكار، ولِمَ هذا الاعتراض، ومن ذا حظر على المتأخر مضادة المتقدم؟ ولِمَ تأخذ بقول من قال: "ما ترك الأول للآخر شيئا" وتدع قول الآخر: "كم ترك الأول للآخر؟" وهل الدنيا إلا أزمان، ولكل زمن منها رجال؟ وهل العلوم بعد الأصول المحفوظة إلا خطرات الأفهام ونتائج العقول؟ ومن قصر الآداب على زمان معلوم، ووقفها على وقت محدود؟ ولِمَ لا ينظر الآخر مثل ما نظر الأول حتى يؤلف مثل تأليفه، ويجمع مثل جمعه، ويرى في كل ذلك مثل رأيه؟".[3]

فالتناص فكرة توحي إلى عملية التداخل وتشابه كلام اللاحق بما قاله السابق حيث ما يقول الآخر شيئا لم يقله الأول بل إنه يكون معادا ومكرورا ولا يخرج من دوائر مشتركة بين القائِلَيْنِ، فلا يخلو ذاك التداخل من تعالق طرفي النص الحاضر والغائب.

يشير ابن فارس إلى فكرة توارد الأفكار والخواطر ووقع الحافر على الحافر وأمثالهما في قوله الآتي على مستوى الخطاب/النص الكلي قائلاً: "أوَ مَا عَلِمْتَ أن لكل قلب خاطرا ولكل خاطر نتيجة؟ ولِمَ جاز أن يقال بعد أبي تمام مثل شعره ولم يجز أن يؤلف مثل تأليفه؟".[4] فيدلِّلُ بذلك على مفهوم تشابه الخطاب الكلي/النص العام بين القائِلَيْنِ، وليس ثمة من معيب يرد على التشابه الكلي والتشابك الجزئي بين النصين السابق واللاحق، فالإبداعية لا تقتصر على القدماء بل إنما تتوارثها الأجيال في الأدب المتجدد من عصر لغيره، وهكذا تتردد المعاني بوجازة في صياغات تتكرر في معان متقاربة ومتباعدة، متزاحمة ومتجانبة... بين هذا وذاك يحدث "التناص".

1- دلائل الإعجاز: 63-64.

2- وبعضهم ينشد: "يقول من مرت على سمعه"، وهو أحسن من الرواية الأولى. شرح ديوان أبي تمام: 315/1.

3- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 217. (الرسالة المذيلة في آخر الكتاب).

4- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 217.

ولا أُغِيْرُ على الأشعار أَسْرِقُها

يقول طرفة بن العبد: [1] [البسيط]

ولا أُغِيْـرُ عَـلَى الْأَشْـعَارِ أَسْـرِقُهَا   عَنْهَا غَنَيْتُ وَشَـرُّ النَّاسِ مَـنْ سَـرَقا

كلمة "السرقة" تدل على الأخذ من كلام الغير وهو أخذ بعض معناه أو لفظه أو بأسرهما... فالنقاد القدماء نظَّرُوْا هذه المفاهيم ووضعوا لها مسميات متميزة، منها "الإغارة" مثلا، ففي ضوء الأزمنة والعهود المتأخرة والمتقدمة بين القائِلَيْنِ يمكن القول إن طرفة يرد على التهمة المتصورة الموجه إليه من السرقة على وجه الإغارة، فباعترافه بالرد عليه يعني قبوله بعض صور أخر قد صارت من معايير حسن الشعر وبهجة ديباجته اللفظية والمعنوية.

وفي صدر الشطر الثاني من البيت تركيب "عَنْهَا غَنَيْتُ" يلمِّح إلى أن الشاعر قد استوعب وحفظ ما تقدم ووعاه، ولذلك "يربط العرب ملكة الشعر بالكيفية التي يتم بوساطتها التثبت من هذا الحفظ ودرجة استيعابه وتمثله، ويتوخى "الشاعر الراوية" بالضرورة منهجا تناصيا في صنعة الشعر كما هي عليه عند أساتذته". [2] وفي شرح مبادئ كيفية عمل الشعر من التأثير والاقتفاء والاحتذاء والتأليف وقلب الأسلوب على المنوال الذي ينسج عليه لدى العرب الأُوَل يقول ابن خلدون:

> "اعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطا أولها: الحفظ من جنسه، أي من جنس شعر العرب حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويُتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب". [3]

من أراد أن يحسن قرض الشعر فعليه أن يسطو على سابقه، روي عن أبي نواس قوله: "ما نطقت بالشعر حتى حفظت لستين من شواعر العرب فما بالك بالشعراء". مما يعني توحد المعاني والمضامين واختلاف التعبير عنها من شاعر إلى شاعر، ومن كاتب إلى كاتب... يسير الشاعر على شاكلة شعر الشعراء القدامى بتضمين شطر لبيت، أو بيت بأكمله، أو الإحالة ببعض الجمل أو الكلمات أو النصوص إلى أبيات/نصوص شعرية أو نثرية أخرى، ومن ثمت قد يتفق اللاحق مع السابق بطريقة لاشعورية ما يحسب من قبيل توارد الأفكار.

كفانا ما قاله أبو العلاء عن الشاعرين امرئ القيس وطرفة بن العبد عندما سئل عن اتفاقهما في المعنى وتواردهما في اللفظ دون لقاء أحدهما الآخر مثلما قال امرؤ القيس: [الطويل]

وقوفا بها صحبي علي مطيهم   يقولون لا تهلك أسى وتجمـــــل

1- ديوان طرفة بن العبد: 57.

2- بلاغة النقد وعلم الشعر في التراث النقدي: 14. لـ د. بوجمعة شتوان، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع.

3- تاريخ ابن خلدون العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: 311. لـ عبد الرحمن بن مُحَمَّد الإشبيلي التونسي القاهري المالكي الشهير بابن خلدون [732-808هـ]، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، طبعة مصححة.

وقال طرفة بن العبد:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجـــــلد

فأجاب أبو العلاء: "تلك عقول رجال توافت على ألسنتها". والباعث الحثيث هنا مما يجب النظر إليه عند دراسة مثل هذه القضايا المتشابكة في كتابات النقاد المستفيضة بمسائل دقيقة أن أبا العلاء لم يقل ذلك من عفو الخاطر بل كان من أكثر الناس إدراكا أن لكل إنسان هوية يخلقها لنفسه في محاولاته الشخصية وثقافته الحصيلة عبر تيارات منهمرة في عقله، ممزوجة بطبيعته فلا يدري عند قدح زند الأدب الشعري/النثري بزند الأدب الشعري/النثري أنه يقول شيئا، ثمة من سبقه إليه، فيقع حافره على حافره دون علمه... ثم يقول بعده من القصيدة ما له علاقة تخص مطلعه المتشابك بمطلع الآخر مثلا... فبرغم تشابه المطلعين لدى الشاعرين الفحلين يختلف الغرض نظرا لما يليه من القصيدة، فهنا تتشابه الألفاظ، وتتماثل المعاني ولكن دلالات القصيدة وتعالقها بمطالعها تختلف عند كل واحد لاختلاف المناحي والمنازع.

وهذا ما فطن إليه الأسلاف ما جعلني أتفاهم مع لسانيات حديثة حيث باتت علوم عربية/نقدية في حاجة إليها في تدقيق معالجة القصيدة من أضواء نصية لسانية، "ذلك بأن تشكل اللسانيات الحديثة ونموها في أوربا كان نتاج تطور طبيعي في سياق ثقافي نشط وحافل بالحوار العلمي والجدل الفكري المنتج بين العلوم".[1]

وإن وضع في مقابل هذا المفهوم مفهوما تشريحيا/سميولوجيا وهو أن كل شيء يشير إلى إشارات أخرى دون أشياء معينة... فالنص الأول (وقوفا بها صحبي...) عند امرئ القيس يشير إلى ما لا يشير إليه النص الثاني (وقوفا بها صحبي...) عند طرفة، وإلا فيتحدد المدلول ويبقى المعنى مستقلا عن متتالياته في النصين، لأن النص المتداخل/المتناص بحرف ليتش لا يكون مادة موحدة بل إنه سلسلة من العلاقات مع نصوص أخر ونظامها ونحوها ومعجمها. هذه الأشياء كلها تلخِّص المدلول وفق معطياته اللفظية والمعنوية... فنصا القصيدة لدى الشاعرين مختلفان ما عدا مطلعهما، فيتعين تحويلهما إلى أعجازهما ليتجسد المعنى/الدلالة من خلال طرق استعمال المفردات اللغوية وائتلافها واختلافها، فالكلمات والجمل الناقصة/التامة معتمدة عليها للنص ولا يفوت كل نص شيئا من دواخل شظايا لغوية/غير لغوية. وكل مبدع يكتم صلته بغيره، عند تقليب نتاجه يظهر على المقلِّب (الناقد العمدة) بما فيه من مشاطرة أو مناظرة، مشابهة أو ملابسة، موافقة أو ممازجة، مخالفة أو معارضة... أي علاقة التطفل حيث يكون أول النصين متطفلا وثانيهما متطفلا عليه أو بالعكس.

فـ "التناص" وإن وفد إلى التراث العربي من الغرب ولكنه ظلَّ أداة ربقة متميزة بين النصين أو النصوص، صار أداة التعامل مع النص القديم والجديد على السواء.

1- الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 11. أ. د. سعد مصلوح. عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثالثة 1412هـ-1992م.

“In short, for Conte, intertextuality is a matter of a poem’s relation to the past, to its particular literary past, whereas, for Kristeva, intertextuality will be a matter of a poem’s relation to its present. [1]

بالاختصار، عند كانط، إن التناص يعني قاعدة علاقات شعرية بماضيها، وبخاصة ماضوية الشعر الأدبية، بينما ترى كريستيفا أن التناص يعني علاقة الشعر بالحاضر.

كل نص يعقد علاقات مع الماضي بالتسريب والإزاحة والتبادل والاستبدال والتحاور في سياقاته التاريخية والثقافية والاجتماعية حيث يكون تعبيرا عنها لكنها محملة بدلالات معاصرة ومستحضرة للمعاني التي تعبِّر عن الواقع، وهذا الذي قصدته جوليا حين قولها: "" أي هي عملية متزامنة في النص الجديد.

سنن العرب: باب التغليب وغيره

لغة العرب توقيفية أم اصطلاحية ووضعية؟

يقول ابن فارس: "إن لغة العرب توقيف. ودليل ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] فكان ابن عباس يقول: علمه الأسماء كلها، وهي هذه التي يتعارفها الناس من: دابة، وأرض، وسهل، وجبل، وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها.

وروي خُصَيْف عن مجاهد قال: علمه اسم كل شيء". [2]

فمصطلح "التناص" في العصر الحديث/المعاصر *Poste-modernism* أثبت هذه الحقيقة وصارت حجة قاطعة لا مرد لها دون القبول، ويمكن أن نستفهم ذلك من خلال باب التغليب في اللغة العربية الذي أصبح معنيا فيها حيث تسير النصوص الآتية مسارات النصوص الماضية في اختراقها وتحويرها وتحويلها وتسريبها قليلا أو كثيرا وفق الحاجة دون أن تتجاوز دوائرها الأساسية ومنافذها الأصيلة التي تُحْدِثُ التأثر والتأثير وتجعل بعضها مترابطة ببعض آخر من حيث الأسلوب الكلي والصياغة العامة، ليس هذا التداخل إلا أنه نمط من أنماط "التناص" الذي يحقق بينصية النص في الخطاب الكلي، فيكون النص محولا ومحورا كليا أو نسبيا... ومن سنن العرب أنهم حينما يجمعون بين ما يعقل وما لا يعقل فيغلِّبون ما يعقل في إعادة الضمائر/الأفعال/الأسماء...

واللغة العربية مليئة بأشباه هذا النموذج التي تدلل على صنعة التكرير والتدبيج والتداخل والتعالق على وجه من الوجوه. و"التناص" فيما بعد الحداثة/العصر المعاصر يدرس مناحي "النص" كظاهرة فوق ظاهرة اللغة ذاتها. كل نص/كلام موجود في القرون الأوائل فدَرَسَ ثم جُدِّدَ وما زال يُجَدَّدُ حيث يترجم/يصلح/يسترقع/ينقل. وبذلك صار "النص" نتاج نحائز ناطقيه وعصارة سلائقهم مما هو ليس أكثر من مقتطف معلوم الأثر أو مجهوله في عصر رأسي (الخط الرأسي) من العصور الأفقية الماضية والمتقادمة (الخطوط الأفقية المتقاطعة النص الكلي/الخطاب الكلي/الزمن الوحيد من أول يومه حتى آخره).

1- Intertextuality And The Reading Of Roman Poetry: 9.

2- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 13.

وقد يظهر هذا التغليب في تسمية الشيء باسم الشيء للمجاورة أو بسبب آخر من مجازات المرسل، ويكفي المجاز المرسل في البلاغة العربية في دراسة علاقات عميقة بين نص وآخر للارتباط أحدهما بغيره مثل تسمية السماء "سحابا" والمطر "سماء"... كقول الشاعر:

إِذا نَزَلَ السَّماءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ   رَعَيْناهُ وَإِنْ كـانُوْا غِـضابا

فلولم يكن تناص هذا النص بغيره لما دَلَّ قط "السماء" على المطر. ولولم يكن القول استجابة تطلعات المتلقي لما فهم قط من "السماء" غيره، ولولم يفترض تسليط القائل على المعنى من وجهة البنيوية لما كان المتلقي يشاطر خيال "المطر" بمجرد سماعه الأول، وفي أي حال لولم يكن دور الواقع خارج النص في بناء المعنى واستحكام الدلالة وإسناد الشيء إلى ما يلائمه وفق معطيات تاريخية واجتماعية لما دل "السماء" على "المطر". فكل هذه العناصر تحقق مفهوم "التناص" في التراث العربي من عدة زواياه. [1]

لفتة توقيف اللغة...

ثمة نقطة لطيفة (تناصية/بينصية) وهي هل يُشْتَقُّ بعض الكلام (اللغة) من بعض؟ أجاب ابن فارس عنه قائلا: "أجمع أهل اللغة – إلا من شَذَّ عنهم – أن للغة العرب قياسا، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض، وأن اسم الجنّ مشتق من الاجتنان". [2] فدلالة الكلمة ومغزاها ناجمة من الواقع الذي نبصره حينا ونحسه حينا، نلمسه حينا ونشعره حينا... ونعبر عن ذاك الواقع اللغوي للكلام المنطوق/المكتوب بـ اللغة على لسان ابن جني [] وهو . ثم إن رجع التعبير إلى الفرد يسمى بـ اللغة عينها في الألسنيات الحديثة وإن رجع إلى القوم يسمى بـ الكلام... وفوق هذا مقولة ابن فارس الآتية: "وعلى هذا سائر كلام العرب، عَلِمَ مَن عَلِمَ وجَهِلَه مَن جَهِلَ". [3] ثم إرجاعه إلى مسألة التوقيف في قوله

1- وللاستزادة في تتبع معاني "التناص" أو ما يقاربه من التداخل والتأثير المتبادل الذي يجسد "النص" وغيره ييراجع باب التسمية للأشياء وعلاقة الأسماء بذواتها وغيرها في كتاب "الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها": 51-62. تناول فيه ابن فارس علاقات حقول دلالية من المماثلة الكلية والموافقة الجزئية/الضمنية والاشتراك (اتفاق اللفظ واختلاف المعنى) والتضاد (اختلاف اللفظ والمعنى) والترادف (اختلاف اللفظ واتفاق المعنى) وتأثير الخارج/الطبيعة على تأصيل المسمى والتقارب والتباعد في اللفظين أو المعنيين على سبيل التفاوت والتفاضل... مثلا يقول ابن فارس: "ويقولون "رفع عقيرته" أي صوته، وأصل ذلك أن رجلا عُقِرَتْ رِجْلُه فرفعها وجعل يصيح بأعلى صوته، فقيل بعد ذلك لكل من رفع صوته: رفع عقيرته": 58. فالنص البادر من الحادثة "رفع عقيرته" ينتظم ويأتلف معناه بـ ما جرى من القصية والحدث والصوت، وهنا أخذ النص يتسع مفهومه المنطوق والمكتوب والصوت... ولا مبرر للنص من الصوت المدمج في تجسيده. حتى ذهب بعضهم إلى القول إن: "**أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي، ونحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد**". ينظر: المزهر في علوم اللغة العربية: 17/1، 40-45.

2- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 35.

3- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 36.

التالي: "فإن الذي وقّفنا على أن الاجتنان التستر هو الذي وقّفنا على أن الجنَّ مشتق منه". [1] هذا الكلام كله يشير إلى ما يشير إليه مصطلح "التناص" عند أقطابه الأولين وهو أن اللغة/الكلام/النص لا يتأتى من قِبَلِ أَحَدٍ لم يسبقه أحدٌ بل إنه نتيجة تهييج وتهجين وتهديم وتدمير وتفسير وتفصيل وتوضيح وتأويل... ولاسيما ما ظهر من الأدب في ما بعد الحداثة أي؛ مذ الخمسينات من القرن التاسع العشر، مذ ذلك كل إبداع من الأدب وغيره لا يكون إلا نتاج نماذج مسبقة، وتكون بين هذا وذاك علاقة شعورية أو لاشعورية حسب قدر التداخل والتلاحم بينها.

والتوقيف ودوره في تحليل مسألة اشتقاق اللغة بعضها من بعض يذكِّرني ثانيا عناصر "التناص" التي صارت حاملة كل الأوضاع اللغوية وغيرها مما تكسب اللفظةَ صورةَ أشباهها والمعنى صورةَ أمثاله، وهذا الأمر في الواقع العلمي اعتراف بوجود شفرات لغوية/نصية/خطابية في التاريخ حيث تتأثر بالبيئة والمجتمع والثقافة وتتشكل وفق تطوراتها وتغيراتها. ثم استنتج ابن فارس من كلامه السابق وهو في القرن الرابع الهجري نتيجةً وَصَلَ إليها "التناصُّ" في القرن التاسع والعشرين على يد نقاد منازع فلسفة الحداثة وما بعدها... يقول ابن فارس: "وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه ولا أن نقيس قياسا لم يقيسوه، لأن في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها". [2] فما يدل عليه كلام ابن فارس هو أنه لا يحق لأحد أن يدعي أنه هو المبدع الأول لكلام كذا وكذا، لأن مطالب تداخل الكلام بعضه مع بعض باتت أساس اللغة، فلا يقاس كلام أو جملة حتى كلمة ما دون العودة إلى العلاقة الماضوية والعلاقة الحاضرة.

ومن اللطيف في هذا الباب إنه إذا ثبت أن اللغة توقيفية ففي الطريق إلى علمها مذاهب ومن أنسبها الذي يلائم "التناص" غرضه هو قول الإمام الرازي عندما يكشف عن حقيقة اللغة توقيفية كانت أو اصطلاحية بأنها ليست مجرد أسماء كما جاءت في الآية بل المراد منها "الألفاظ" ولا بأس فيه بل ينبغي أن يقال: "إنها كانت موضوعة بالاصطلاح من خَلْقٍ خَلَقَهُ الله تعالى قبل آدم عليه السلام فعلمه الله ما تواضع عليه غيره!؟". [3] يقول ابن كثير: "وقال عبد الله بن عمرو: كانت الجِنُّ والبِنُّ قبل آدمَ بألفَيْ عامٍ، فسفكوا الدماء، فبعث الله إليهم إليهم جندا من الملائكة، فطردوهم إلى جزائر البحور. وعن ابن عباس نحوُه...". [4]

الاعتراض/الجملة المعترضة

1- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 36.

2- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 36.

3- المحصول في علم أصول الفقه: 190/1. للإمام فخر الدين محمد بن عمر الحسين الرازي [544-606هـ]، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة.

4- البداية والنهاية: 166/1. لأبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير القرشي الدمشقي [701-774هـ]، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1417هـ-1997م.

"ومن سنن العرب أن يعترض بين الكلام وتمامه كلام، ولا يكون هذا المعترض إلا مفيدا". [1] كقول الأعشى: []

فإنْ يُمْسِ عِنْدِيْ الْهَمُّ والشَّيْبُ والْعَشَـا   فقَـدْ بِنَّ مـــــنِّيْ والـــسِّلاَمُ تَفَلّقُ

بأَشْـجَعِ أَخَّـــاذٍ على الدَّهْرِ حُكْمَهُ   فَـــمِنْ أَيِّ مَـــا تَجْـــنِي الْحَوَادِثُ أَفْرَقُ

أراد الشاعر: "بن مني بأشجع". وجملة "والسلام تفلق" معترضة.

فالتناص فيما مضى عنه يعني الحضور الفعلي داخل النص... فجملة الاعتراض بين الكلام السابق واللاحق وانسجام تلك الجملة في موضعها وحسن تناسب علاقتها بسابقها ولاحقها من الكلام إشارات واضحة إلى التداخل النصي. نص "الاعتراض" عندما يقع بين الكلام/النص فيجعله مترابطا بغيره في أداء المعنى والدلالة. وهذا الحضور الكثيف يشبه حضورَ نص الاقتباس أو التضمين في النص العام... فالنصوص التي تأتي عبر هذه الوسائل البلاغية وغيرها لا تعني أنها بعينها تمثل مفهوم "التناص"، لأنه لا يصح تسمية "جملة الاعتراض" بـ "التناص" دون اعتبار وضعه الذي يجعله جزءا من الكلام حيث يصلح ليكون نصا متكاملا لاستقلالها بالمعنى باعتبارها جملة تامة/نصا تاما وجملة ذات دلالة تكسبها جمل سابقة ولاحقة وتجعلها في وضع إن غُيِّرَ مكانُها لفاتتها دلالتُها. كما يطلق "التناص" على الخطاب/الكلام المشتمل على نص "الاقتباس" أو "التضمين" كذلك يطلق "التناص" على الخطاب/الكلام المشتمل على "الاعتراض".

تفتعل افتعالا

فنظرية "التناص" تحرص على استظلال نص جديد نصوصا قديمة، يقول ذو الرمة: [الوافر]

وَشِعْرٍ قَدْ أَرِقْتُ له، غَرِيْبٍ   أُجَنِّبُه المسَـــانَدَ والمُحـــالا [2]

فَبِـتُّ أُقِيْمُـــهُ وأَقُـــدُّ منه   قَـوافِيَ لا أَعُـدُّ لهـا مِثـــالا

"أي لا أعد لها مثالا من شعر غيري، أي: لا أحذوها على شيء سمعته، أقولها أنا". [3]

غَرَائِبَ قد عُرِفْنَ بِكُلِّ أُفْقٍ   مِن الآفاقِ تُفْتَـعَلُ افْتِعـالا

و"تفتعل افتعالا" أي: لا أحذوها على ما سمعت" [4] ويقول عبد القاهر عند تحليل "الاحتذاء": "لا أحذوها على شيء سمعته". [5] وروى أبو عمرو: "قرائع قد عرفن، أي: غرائب... تفتعل افتعالا، أي: تختلق اختلاقا". وفي

1- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 190.

2- المساند ومنه السناد في الشعر وهو عيب فيه، ومعناه "اختلاف ما يجب مراعاته قبل الروي من الحروف والحركات" ينظر: . أما المحال وهو ما عدل عن وجهه كالمستحيل.

3- ديوان ذي الرمة: 1533. شرح الإمام أبي نصر أحمد بن أبي حاتم الباهلي صاحب الأصمعي رواية الإمام أبي العباس ثعلب، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد القدوس أبو صالح. مؤسسة الإيمان للتوزيع والنشر والطباعة-بيروت. 1982م-1402هـ. نال المؤلف بهذا البحث العلمي درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها بمرتبة الشرف الأولى من كلية الآداب في جامعة القاهرة 1391هـ-1971م.

4- ديوان ذي الرمة: 35-1534.

5-كتاب دلائل الإعجاز: 471. (مطبوعة مكتبة الخانجي).

أساس البلاغة: "ويقال: شعر مفتعل: للمبتدع الذي أغرب فيه قائله، ويقولون: أعذب الشعر ما كان مفتعلا...(ثم نقل أبيات ذي الرمة وفسرها قائلا) أي تبتدع ابتداعا غير مسبوق إلى مثله".[1]

ويقول أيضا في تعليقة على بيت أبي فراس: []

وَكُنّا كالسِّهَامِ إذا أصابتْ مَرامِيْها فَرامِيْـها أصَـــابا

نظرا إلى مجرد التداخل والتعالق يتساءل دارس النص القرآني: هل يوجد أي مصطلح عربي مقابلا للتناص صالحا للتطبيق على النص القرآني...؟!

استناد الملكة/الإبداعية إلى الحفظ وملاكه

تشومسكي قدَّم تصورَ البنية السطحية ***surface structure*** وتصورَ البنية العميقة ***deep structure*** من خلال تقديمه مفهوما تجريديا للبنية/للبنى. ربط البنية العميقة ببنى ذهنية نابعة من الملكة اللسانية عند الصبي، لأنها تكون من رواسب الملكة اللغوية الفطرية له. ويقول ابن خلدون: "وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثم إجادة الملكة من بعدهما... إنما ينسج (الطبع) على منوالها (أي الملكة الحاصلة من المحفوظ من الكلام)".[2] وصناعة الكلام/النص تكون في الألفاظ، لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها، وقد أورد عبد القاهر الجرجاني احتذاء لقول الجاحظ في شرح حصول ملكة صناعة الكلام نثرا ونظما:

"ثم اعلم – حفظك الله – أن حكمَ المعاني خلافُ حكم الألفاظ؛ لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة".[3]

عندما نبحث عن إطار الدلالة ***frame of reference***[4] نجد أنه استجابة معينة للإحساسات الراهنة. ولذلك يستخدم كل إنسان خبراته السابقة وينظر إلى الحاضر في ضوء الماضي. وهذا يعني أن ألفة الكاتب أو الشاعر المتذوق المتفنن للقصة التقليدية تجعل المقاييس متوفرة في ذهنه، وإنها تضع في ذهنه إطارا يحاول أن ينتظم بداخله كل عمل جديد، "فإذا لم يكن بين هذا العمل الجديد والأعمال القديمة موضع صلة أو وجه شبه بمعنى ما فإن الإدراك يضطرب وقد ينتهي إلى رفض العمل الجديد".[5] هذا الإطار يساهم في تنظيم الإدراك والتذوق. وله درجة من

1- أساس البلاغة: 29/2. لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري [538هـ]، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ–1998م.

2- مقدمة ابن خلدون وهو الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر:796/1. لـ عبد الرحمن ابن خلدون [– 808هـ]، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: الأستاذ خليل شحادة، ميراجعة: الدكتور سهيل الزكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت–لبنان 1421هـ–2001م.

3- البيان والتبيين: 76/1. (مطبوعة مكتبة الخانجي). وينظر: كتاب دلائل الإعجاز: 53–56. (مطبوعة مكتبة الخانجي).

4- ينظر لمزيد من الإطلاع على هذا الموضوع: "الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة" (الفصل الثاني: 157 وما يليه) لـ د. مصطفى سويف. دار المعارف القاهرة، الطبعة الرابعة.

5- الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة: 162.

التماسك يتوقف عليه أداء مهمته، كعامل من أهم عوامل التنظيم والتكامل في الشخصية. "ذلك أنه يُمَكِّنُنا من الوصل بين ماضينا وحاضرنا، فنعيش الزمن، كشخصية لها ماض ولها حاضر يلتقيان فيها، ومن هذا الالتقاء في «الشخصية الواحدة» يشيع نوع من الثبات أو النظام في العالم الخارجي، يضفي بدوره ثباتا آخر على الشخصية. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفهم كيف أننا نفيد من خبراتنا. ذلك أن هذه الخبرات لا تتكدس لدينا واحدة فوق الأخرى في آثار عصبية متفرقة أو مخزن الذاكرة بوجه عام، وإنما هي تنتظم في أذهاننا في شكل أبنية متكاملة أو أطر". [1] وهذا الإطار لغوي الذي نكتسبه باكتسابنا اللغة.

ثمة نصوص عديدة تدل على اهتمام الأديب باستيعاب أكبر قدر من أعمال أدبية أخرى، وللقدامى العرب باع طويل في شأن تناول هذه القضية، يقول القاضي أبو الحسن الجرجاني:

"إن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له، وقوة لكل واحد من أسبابه؛ فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن المبرز، وبقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الإحسان. ولست أفضل في هذه القضية بين القديم والمحدث، والجاهلي والمخضرم، والأعرابي والمولد، إلا أنني أرى حاجة المحدث إلى الرواية أمس، وأجده إلى كثرة الحفظ أفقر؛ فإذا استكشفت عن هذه الحالة وجدت سببها والعلة فيها أن المطبوع الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العرب إلا رواية، ولا طريق للرواية إلا السمع، وملاك الرواية الحفظ، وقد كانت العرب تروي وتحفظ، ويعرف بعضها برواية شعر بعض". [2]

ويقول ضياء الدين ابن الأثير إنما ينبغي للشاعر أن يكثر من حفظ شعر العرب ليجعله عارفا بالمقاصد والمطالب فيسهل عليه نسج الشعر بسبب "الإطلاع على كلام المتقدمين من المنظوم والمنثور، فإن في ذلك فوائد جمة، لأنه يُعْلَمُ منه أغراضُ الناس ونتائجُ أفكارهم ويُعْرَفُ به مقاصدَ كل فريق منهم، وإلى أين ترامت به صَنْعَتُه في ذلك، فإن هذه الأشياء مما تشحذ القريحة، وتذكي الفطنة، وإذا كان صاحب هذه الصناعة عارفا بها تصير المعاني التي ذكرت، وتعب في استخراجها، كالشيء الملقى بين يديه، يأخذ منه ما أراد، ويترك ما أراد.

وأيضا، فإنه إذا كان مطلعا على المعاني المسبوق إليها قد ينقدح له من بينها معنى غريبٌ لم يُسبق إليه.

ومن المعلوم أن خواطر الناس وإن كانت متفاوتة في الجودة والرداءة. فإن بعضها لا يكون عاليا على بعض، أو منحطا عنه إلا بشيء يسير، وكثيرا ما تتساوى القرائح والأفكار في الإتيان بالمعاني، حتى إن بعض الناس قد يأتي بمعنى موضوع بلفظ، ثم يأتي الآخر بعده بذلك المعنى واللفظ بعينهما من غير علم منه بما جاء به الأول. وهذا الذي يسميه أرباب هذه الصناعة «وقوع الحافر على الحافر»". [3]

ويقول ابن خلدون: "اعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطا، أولها الحفظ من جنسه أي من جنس شعر العرب، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب. وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين مثل ابن أبي ربيعة وكثير وذى الرمة وجرير وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضي وأبي فراس. وأكثره شعر كتاب الأغاني... ومن كان خاليا من المحفوظ فنظمه قاصر رديء ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ، فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر وإنما هو نظم ساقط. واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ. ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم وبالإكثار منه تستحكم

1- الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة: 164.

2- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 23.

3- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 59/1. (النوع الرابع: الإطلاع على المنظوم والمنثور) لضياء الدين ابن الأثير، قدمه وحققه وعلق عليه د. أحمد الحوفي، د. بدوي طبانة، ويليه كتاب الفلك الدائر على المثل السائر لابن أبي الحديد، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة–القاهرة.

ملكته وترسخ. وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة إذ هي صادة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها **وقد تكيفت النفس بها انتُقِشَ الأسلوب فيها كأنه منوال يؤخذ بالنسج عليه بأمثالها من كلماتٍ أخرى ضرورةً**". [1]

فالإبداع يتحقق من خلال اكتساب الإطار عن طريق الإطلاع على الأعمال السابقة، وهذا الإطار يتجسد من خلال المجتمع والبيئة والثقافة والتاريخ، وقد قامت النصوص كلها بهذا الرأي الجازم، فأزعم من هذا المنطلق أن وسائل الإطار الشعري إذا لم تتوفر لدى الشاعر فلا يستطيع أن يتميز بإنتاجه، لأن آفاق العقل الثقافي هو المركز الوحيد الذي يجعل المعاني تسابق الألفاظَ إلى الذهن.

فالإبداعية في الفن لا تقتصر على الإلهام فحسب بل الإلهام في الواقع يكون نتيجة ساعات طويلة يقضيها الأديب من قبل في التحصيل والتعرف والتعلم والتكسب والإجهاد والاجتهاد، ومن ثم يتلاشى نحت الأديب بمنحوتِ سابقٍ، ولا يمكن التمييز بين هذا وبين ذاك إلا بحرف وظيفة النقد قد يعود الفضل إلى السابق لأصالته في ذاك الباب وقد يعود الفضل إلى اللاحق لبراعته وحسن تعبيره ورشاقة مضمونه بالنسبة إلى من سبقه.

وقد تناولنا قضية "الإبداع" بكل بسط وتفصيل لتشاركه وتواصله مع أهم جوانب "التناص" الذي نحتته كريستيفا ثم حصل هذا المصطلح دعاية كبيرة على يدى علماء التفكيكية أمثال دريدا وبارث وأتباعهما. فعملية "الإبداع" في وجه دراسة الإطار لا يعني القضاء على جوهر الإبداع من حيث إنه الخلق على غير مثال، لأن "الإطار من حيث هو كل منظم يخضع لظروف الشخصية المختلفة" [2] يعني أن المحاولات الشخصية لا تتلاقى أبدا من كل الوجوه وإن تشابهت من بعض النواحي ولكنها تتباعد من نواحيها الأخرى، وذلك، لأن الإطلاعات المسجلة والمعلومات الحاضرة في الذاكرات تتقارب وتتنافى في آن واحد، ومن ثم يصبح الماضي ذات دلالة معينة في كل، وللشخصية تأتي مميزات تخصها دون غيرها. "فلا خوف إذن على الإبداع من حيث إنه الخلق على غير مثال". [3] وبعبارة فلا خوف إذن على "التناص" من حيث إنه الخلق على مثال وغير مثال...!

فكل فنان مبدع يكتسب طابعا سبقه، فقد ينتزع اللاحق من فن السابق وقد يتناول من سر صناعته وقد يتأثر بطريقة أسلوبه في البناء وخلق الأشخاص ونسج الجو وإحداث التأثير وهلم جرا.

ففيما سبق من الجذور الإبداعية والتناصية كلها متداخلة ومتشابكة بحيث تبعث الحيرة في نفوسنا، فنتساءل من أين يمضي مصطلح "التناص" داخل هذا التيه العجيب، من التاريخ، فالإبداع هنا، أم من الثقافة والبيئة، فالإبداع كذلك هنا، لأن هذه العناصر بعضها متلاحمة ومفضية بعضها إلى بعض، فيجب أن تكون

1- مقدمة ابن خلدون وهو الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبرر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر: 790/1.

2- الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة: 176.

3- الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة: 176.

الغاية منها واحدة، ولكن لا تلبث أن تزول هذه الحيرة عندما نصف "التناص" بكمال عناصره في أضواء الجذور التي قام أصحابه ببنائه عليها.

قضية الإبداعية تتصل بـ "الإلهام" وهذا الإلهام لا يخلو من أثر الحادثات والوقائع التي ينبعث منها، لذا، فإن "الإبداع" مزيج من الواقع والتهويم لتلاحقه بالأحداث، وهو عمل فردي وجماعي في وقت معا، وتنظيم لتجارب في سياق الإطار ذات الأصول الاجتماعية. فلا جرم في القول إن "الإبداعية" نشاط مدفوع بضغط جهاز النحن إلى جهاز الأنا. وهنا دوافع سيكلوجية تؤثر في تثبيت "الإبداعية" والابتكار.

أما "التناص" فيوجب اجتثاث الأصل والجذر النصي، بـ موت المؤلف، وينفي سلطته على النص، بل "النص" في أصله لدى كريستيفا تقليب النصوص وتفاعليتها في الفضاء النصي الواسع حيث تتقاطع وتتبادل، ومن ثمة يصير المؤلف مجرد كاتب نقوش ماضية، أو جامع شفرات نصية متناثرة، أو مرتب شظايا نصية متقاطعة، فتنحصر وظيفته في الترتيب والتنظيم والتنسيق.

هذه الانتباهات النقدية من النقاد القدامى تحوى كل محتوى "التناص" وتعالج بعض جزئيات الظاهرة، هنا سؤال نطرحه على القارئ وهو هل يمكن أن نطلق على تلك المصطلحات التي بُنِيَتْ في ضوء هذه الأضواء النقدية لبعض التلاؤم على "الفكرة التناصية" وهل يمكن أن نستدل بها على أن العرب وإن لم يصفوه ولكنهم قد أُلْهِمُوا بذاك المصطلح تحت بصمات أبدوها في ملاحظاتهم الدقيقة على النصوص الأدبية وخاصة في الخطابات الشعرية؟!

الفصل الثاني

مصطلحات عربية تتلاقى مع "التناص"

إن دراسة "التناص" تتطلب أناة ودقة لما لحقه من تشتيت وتوسيع بلغ به إلى أوسع المصطلحات وأقصاها من أجل احتكاك ثقافي غربي وعربي، ومن ذلك صار "التناص" قاعدةَ مفاهيمٍ تتكاثر في استجلاء الأفكار والمعاني في ضوء الإشعاعات المعاصرة والمقتضيات الحديثة والمكتشفات العلمية، فباتت شأنا عاما للقواعد السابقة واللاحقة التي صارت الآداب تتمحور حولها، فبدأ الغرب يروّجه لنشر ثقافته على أنه النموذج الأوحد الذي يصلح للعيش الأدبي وغير الأدبي بل وقد يتدخل بالقوة لفرضه على جميع الآداب والعلوم والمعارف، ولاسيّما في الأدب العربي، نظراً للقوة التي تستند إليها "الفكرة التناصية".

حينما عُرِفَ "التناصُّ" في أوساطه الأدبية الأولى، طرأت عليه تغييرات لاختلاف منازع نقد قائليه، وصارت له عدة مدارس، أخذ "التناص" – مفهوما ومصطلحا – صبغةَ كلِّ مدرسة يتناوبها من فترة لأخرى. ثَمَّةَ أضحت تلك المدارس مبادئ أساسية في تكوين المصطلح الناشئ.

ثمة مصطلحات عديدة عَرَّفَها النقاد القدماء في كتاباتهم النقدية من خلال قراءة النصوص ودراسة الخطابات وتحليل التركيبات/العينات على مستويات مختلفة من أثر التلاقح والتفاعل والتلاحق والتبادل. تلك التحليلات تكشف عن الممارسات النصية الكثيرة في تضاعيف كلامهم التي أصبحت رمز آليات "التناصية/البينصية" في التراث العربي، مما يعني أن النقاد القدماء وإن لم يتناولوا تسمية معاصرة للتناص، لكنهم عالجوا مفهومه في ثنايا إنتاجاتهم النقدية والأدبية/اللغوية، فاستحكم الأمر لديهم أن "التناص" حديث اللفظة قديم الدلالة أو عُمْلَةٌ ذات وجهين قديم وجديد.

يدرس "التناص/البينصية" وحدةَ تلاقي الكلمتين وراء الجدار النصي على أساس معرفة "النصية" في نسف المشار إليه أو شطب العلاقة بين الدال والمدلول أو استحالة حدوث الدلالة التي تتناهى إلى عدم تثبيت معنى للنص، أو إيجاد النص اللانهائي بجعله محمل آثار نصوص أخر، وتشكيله جديلة لنسيج ثقافة الفاعل المنشئ/المتلقي، إنه نص كائن فيه ميل ومراوغة. فأصبح النص بذلك مَصَبَّ "التعالق" بين النصين/النصوص، ما يخلق لها من معنى التعدد والمراوغة والحضور والغياب والدلالة المستمرة واللانهائية المعنى ودور القارئ في تأويل الكلام وتأثره بالثقافة التي عاشها وتأثيره في أخذ المعنى من النص بالخلفيات التاريخية والثقافية وتأثر النص وجمله المتتالية/مكوناته الجملية من السابق واللاحق/القديم والحديث وتأثيرها في أداء المعنى الجديد... أمضت هذه المكونات كلها سبب تحقيق "النصية" في النصوص العربية على اختلاف أشكالها.

ثمة رُؤًى نقدية يدور "التناص" في فلكها عند الدكتور صلاح فضل حيث جعل النص نتيجةَ عَمَلِيَّةِ تحويلات وتوليدات متراكمية، كل نص يعيش بين طيات النص الآخر ويكون مفاد شفراته، "على أن التحولات النصية لا تقوم كلها في درجة واحدة. بل هناك درجات عديدة للتناص، مما يمكن أن يقودنا إليه التحليل النصي. فهناك مثلا خواص شكلية محددة، مثل الإيقاعات والأوزان والأبنية المقطعية. ومثل أنماط الشخصيات والمواقف التي يمكن استخدامها كحد أدنى للتناص"...

ثم يقول بعد قليل: "أما الدرجة القصوى من التناص فتقوم فيها تلك الممارسات الاقتباسية التي نراها مثلا في "الباروديا *Parodia*" والمعارضات مما يحيل على مجموعة من الشفرات الأسلوبية والبلاغية المستخدمة في نصوص سابقة بشكل لا يمكن أن يخفى على القارئ المتوسط، وهو المجال الذي تمثله أبواب السرقات في النقد العربي القديم...". [1]

بدا لي من ذلك أن الأشكال اللفظية والأنماط اللغوية والسياقات المقالية وعلى نهجها السياقات المعنوية والملابسات الحالية والظروف المقامية يحتويها مصطلح "التناص"، فكأن هذه العناصرَ طيعةٌ لفكَّيْه المباشر وغير المباشر. يتكون ."التناصُّ" من الأسس التي صار التراث العربي مفعماً بها مثل السياقات والمعارضات والاقتباسات والسرقات والانتحالات والتضمينات والإحالات وغيرها، وكلٌّ يتطلب استجابةً علميةً وبحثاً دقيقاً حول حركة "التناص" ومدى علاقته بالأدب العربي قديماً وحديثاً وكيفيتها ونوعيتها ثم بيان الدائرة التي يدور في فلكها حكمُ تطبيقه وعدمُ تطبيقه على النص القرآني.

هذه الدراسات لا تُبَيِّنُ صورةً وافيةً لأبعاد التناص وعوالقه بل تتطرق إلى التوسيع بين المصطلحات العربية المتماثلة له، ولذا، فإن الأمر يحتاج إلى دراسة تبلور لنا التقاطعاتِ النصيَّةَ بجملة أساليبها المنشودة المسبوكة والمحبوكة، لا يتحقق ذلك عشوائياً إلا باستيعاب جميع لمسات "التناص" ومجاريه على أضواء التراث والدراسات المعاصرة الأجنبية والعربية.

فالمصطلحات العربية تدور في دوائر تاريخية تضعها في مناحي التصرف في كلام الغير وتجديد المعنى وتفسيره واستحداث التعبير والصياغة حتى صارت أبواب السرقات الأدبية تتلخص في التوليد والتأويل عبر تسليط الأضواء على آفاق تاريخية وسياقات متزامنة تُحَوِّل النصَّ إلى مجموعةِ شفراتٍ مقاليةٍ ومقاميةٍ تحمل في طياتها من تعددية الأصوات المغايرة والأصداء المحايدة والنِغَم المتناقضة، مادام النص بؤرة تتفاعل في سجاله نصوص سابقة ولاحقة فـ "التفت الدرس العربي إلى عملية التداخل النصي منذ مرحلة مبكرة، وخاصة فيما يتصل بالخطاب الشعري، وترددت في هذا المجال مجموعة من المصطلحات التي ترصد أشكال التداخل في أوسع صورها، وفي أضيقها، مثل: (الاقتباس) و(التمليح) و(التضمين) و(الاستعانة) و(الأخذ) و(التوليد) و(الحل) و(السرقة)، بما فيها من مستويات وأشكال عديدة. ويكاد الإنسان يقول إنه لم يخل كتاب نقدي قديم من التعرض لهذه المصطلحات أو لبعضها على أقل الأحوال". [2]

هذا التناسل النصي وتوالده يحمل نقاطا تالية تكشف عن العناصر التي توجه إليها فلاسفة الغرب، فمنها: مثلا توالد النص من نصوص أخر، إثبات السلطة المطلقة للذات القارئة في توليد أي تأويل محتمل، تداخل النص اللاحق بالسابق، علاقة النصين اللذين يحملان آثار بعضهما الآخر، كون "النص" خلاصة لما لا يحصى من النصوص، اشتباك بصمات جديدة وقديمة وانتهاؤها بمستويات متفاوتة إلى تشكيل "نص" لا يعني إلا محاولة فتح منافذ بنيته المفتوحة عبر تحطيم منافذ بنيته المغلقة، هذه الأمور كلها ترجع إلى أصول عربية متقررة،

1- بلاغة الخطاب وعلم النص: 222. للدكتور صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، أغسطس 1992.

2- قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني: 13. للدكتور عبد المطلب. الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، الطبعة الأولى 1995م.

تدرس "النص القديم" مهضوما ومتداخلا بل متعالقا ومتماهيا مع "النص الجديد". ذكر ليتش "التناص" من خلال معالجته للنص أنه لا يعني إلا ذاتا متداخلة بل ومهضومة ومتماهية مع غيره، جزءا مكوَّنا من سلسلة متتابعة من العلاقات النصية مع نصوص أخر... إنما شجرة نسب "النص" شبكة غير تامة من المقتطفات المستعارة شعوريا أو لاشعوريا".[1] وكأن النص الجديد يكتب على صفحاتِ آثارِ نصٍّ قديمٍ.

ففيما يلي أتناول بعض المصطلحات العربية التي تتضمن معالم "التناص" وتتمركز حولها عناصر نصية، ومكوَّنات تناصية، وشفرات نصوصية، إنها تشهد على أن "التناص" وإن لم يكن على وضعه المعاصر لكن عناصره التي تطبع صوسرتَه وتوظِّف عمليتَه كانت مألوفة لدى الأوائل.

"التناص" في صور البيان

ومن أدق مظاهر "التناص" عند الإمام عبد القاهر هي الأدوات التي تتحرك في نطاق هذه المعاني من التشبيه والاستعارة والكناية. ومن منطلقات تلك المعاني والعلل والأغراض التي تكون خبيئة فيها تأتي من الاستمرارية والتمدد والمجاورة والالتقاء، لأن المجال التشبيهي لا يتم إدراكه إلا بتقريب التفصيلات المتعلقة به إلى الخيال والوهم، وهذه الجزئيات تجعل الوحدة في صورة الكثرة، وتجعل للكثرة صورة الوحدة.

يقول الدكتور عبد المطلب:

"فعمرو بن كلثوم يقول:[2] [البسيط]

تَبْنِيْ سَنابِكُها مِنْ فَوْقِ أَرْؤُسِهِمْ ... سَقْفاً كَواكِبُــه البيــضُ المباتير

ويأخذ هذا البناء التشبيهي صورة شعرية تتسلل إلى بشار:[3] [الطويل]

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْـعِ فَوْقَ رُؤُوْسِنَا ... وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوى كَوَاكِبُهْ

ثم منهما إلى المتنبي:[4] [الطويل]

يَزورُ الأعادي في سَماءِ عَجاجَةٍ ... أسِـنَّتُهُ في جــانِبَيْها الــكَواكِبُ

1- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 289.

2- ديوان عمرو بن كلثوم: 41. جمعه وحققه وشرحه: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي- بيروت. الطبعة الأولى 1411هـ- 1991م. وينظر: كتاب الحيوان: 127/3. السنابك: جمع السُنْبُكُ: طرف الحافر، ومن كل شيء: أوّل. يقال: أصابنا سنبك السماء: أول غيثها. و — من السيف ونحوه: طرف حِلْيَتِه، و — من بيضة الحديد: أعلاها. المعجم الوسيط: 453. البيض: السيوف. المباتير: جمع المبتار، وهو الشديد القطع.

3- ديوان بشار بن برد [96هـ- 168/167هـ]: 167/1. قدم له وشرحه: د. صلاح الدين الهواري. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر- بيروت. الطبعة الأولى 1998م. وفي نسخة "تهادت كواكبه". النقع: غبار الحرب. فالسيوف لها حركات سريعة في جهات شتى في حالة احتدام المعركة، والكواكب عند تهاويها وتهاديها تختلف جهات حركاتها وأحوالها مثل حركات السيوف من الاعوجاج والاستقامة، والارتفاع والانخفاض... هذا البيت من جيد تشبيهات بشار بالرغم من فقدانه البصر.

4- ديوان أبي الطيب المتنبي [303هـ- 354م] بشرح أبي البقاء العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان: 107/1. ضبطه وصححه ووضع فهارسه: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي. دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت- لبنان. شبه الشاعر العجاجة (الغبار والدخان) بالسماء لارتفاعها في الهواء وحجبها السماء، فصارت سماء، وشبه الأسنة بالكواكب للمعانها. وهو كثير في أشعارهم.

... فكل واحد من الشعراء قد شبه لمعان السيوف في الغبار بالكواكب في الليل، وإن تمايز بعضهم بإضافات تجعل لصياغته نوعا من الثقل، فبشار – مثلا – راعى ما لم يراعه غيره، وهو أن جعل الكواكب تتهاوى، فأتم التشبيه والشبه، وعبر عن هيئة السيوف وقد سلت من الأغماد، وهي تعلو وترسب، وتجيء وتذهب، ولم يقتصر على اللمعان في أثناء العجاجة كما فعل الآخران، وهذه الزيادة تجعل لبيته حظا من الدقة، كأنه تفصيل بعد تفصيل.

وليس (التفصيل) وحده هو وسيلة الجماعية في البناء التشبيهي، بل إن التوغل والاستقصاء يؤدي نفس المهمة، وإذا كانت (التفصيلات) تمثل خطا أفقيا في تشكيل الصورة التشبيهية، فإن (الاستقصاء) يمثل الخط الرأسي فيها، وهذا الامتداد الرأسي قد يكون لمبدع واحد، فتزداد الصلة بين النصين وثوقا وتداخلا، ذلك أن الجنس يكون واحدا، والتركيب يئول إلى حقيقة واحدة". [1]

تقتضي أنماط التشبيه شيئا من الاستمداد، والتلاحم، وتجميع الوحدة، والاستمرارية، والجدة، والمجاورة، وتداخل النصين؛ السابق واللاحق، الجديد والقديم، ودور المؤلف في صياغتهما، ودور القارئ في تلقيهما، وجماعية النص، وتوحيد النص، ودور التاريخ، والثقافة، والمجتمع فيه، ونوعية التقاء المتلقي للنص، والنص ذاته، وغيرها. هذه العناصر السالفة الذكر تناظر تماما لمفردات عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، وتئول في نهايتها إلى مكوِّنات تناصية تتمظهر حول مجرد حضور نص بين نص آخر، وهذا مما تتكون منه الآداب حيث تتكاثف من خلال أطر "التداخل النصي" بدرجات متفاوتة.

فلا ريب فيما يقال أن النظرية التناصية/النصوصية تتمثل في نظرية "النظم" للإمام عبد القاهر الجرجاني لاهتمامه بقضية التأثير المباشر واللامباشر، وسماته، وأنواعه، وأشكاله نحو تقليد واقتباس واحتذاء وغيرها، وقد فصَّل الإمام عبد القاهر القول حيال هذه النظرية ضمن حديثه عن مراعاة معاني النحو المبني على تعلق الكلام بعضه ببعض، وعلى مراعاة قوانينه وأصوله، ومن أمثل أنموذج له هو ما أَطْلَقَ عليه الغربيون علم التراكيب، فإن الإمام عبد القاهر قد وسَّعَ دائرةَ النحو وجعلها شاملة لمباحث علم المعاني من الإسناد والمسند إليه والصور المختلفة لها والفصل والوصل والتعريف والتنكير والتقديم والتأخير وغيرها من مباحث علم البيان والبديع. والعناصر التي بُنِيَ عليها مفهومُه عن الصورة تتكون من طريقة التأليف للعبارات، وسياق الألفاظ، وطريقة الإخراج للمعاني وصولا إلى التفاوت في الصورة، والطريق لاكتشاف هذا التفاوت بما فيه من خفاء ودقة، وطريقة العلاقات النحوية في التعبير، والنكت البلاغية في الصياغة، وهو يرمي بذلك كله إلى توضيح فكرة "النظم". يرى الإمام عبد القاهر أن الوسيلة لإدراك خفايا الصياغة والتعبير ليس هو الإدراك العقلي فحسب، بل ملكة الذوق التي يميز بها بين الجيد والرديء، ومن يفقد هذه الملكة يعجز عن إدراك مزايا الكلام وخصائصه ومعاني الجمال البياني فيه.

ف "النظم" في حد ذاته يعود إلى المعاني الثانوية أو الإضافية التي تلتمس في ترتيب الكلام حسب مضامينه ودلالاته في النفس، وهكذا يأخذ "الكلام/النص/النظم" درجة "التناصية" أو حالة اجتماعية من خلال المعنى

1- قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني: 181-182.

ومعنى المعنى دون اقتصاره على ذات النص، تلك الدلالات المتفاوتة الأقدار تمثل التزاحم اللفظي والمعنوي الذي يصير خصيصة من خصائص "النص" عبر كياناته المتعددة مثل أحوال المسند إليه والمسند وأضرب الخبر ومتعلقات الفصل من مفعولات وغيرها وأحوال الوصل والقصر والإيجاز والإطناب... فـ "النص" بصلته بالعناصر المذكورة ينسجم مع الأضواء النقدية الجرجانية التي تشكِّل عملية "التناص" وترصد كل ظواهره.

ومن هذا المنفذ تأتي القاعدة النقدية والأدبية، أن كل أدب وفن ليس سوى انعكاسات وإشعاعيات سالفة، ومعنى الأسبقية في الآداب مبطن في المعاني والدلالات والإيماءات... مهما كانت طريقة العثور عليها، تلك الطرائق قد حصرها الإمام عبد القاهر الجرجاني في نظرية "النظم"، بينما الدراسات الغربية فقد أدرجت لمساتها تحت مداخل "النص" ومنه "التناص"... لكن في هذا المنطلق عند إرجاع الحديث إلى القديم يختلف المنهجان، فسلك كل منهم وفق منزعهم النقدي والأدبي والذوقي...

فكل لفظة إذا أطلقت وأريد به غير ظاهرها تعني ذلك الاتساع والتفنن الذي يبحث عنه الكناية والمجاز والاستعارة والتمثيل وغيرها... والمراد بالكناية أن لا يأتي المتكلم بالمعنى المباشر بل يذكر المعنى الأصلي بوساطة المعنى المساعد مما يؤمئ إليه ويدل عليه. [1] مثال ذلك قولهم: "طويل النجاد" يريدون به طويل القامة، أو مثل "كثير رماد القدر" يعنون به كثير القرى. فالقامة إذا طالت طال النجاد، وإذا كثر القرى كثر رماد القدر... فلم يذكر القائل بهما المعنى المباشر بل ذكر المعنى الدال على المعنى الأصلي/الغرض المراد به.

فـ نص "طويل النجاد"/كثير رماد القدر" منتجًا نصين آخرين مما يعني علاقة بعضهما ببعض وتداخل المعنيين/النصين بغيرهما في أخذ دلالتهما ومعنى معناهما، لأن النجاد رمز للقامة وهو متصور لدى العاقل، فيستجد لديه نص أفصح للتعبير عنه عند الحاجة، فيقول مثلا: هو طويل النجاد بدل طويل القامة ليتفاضل كلامه كلام الغير... فلولم تكن ثمة من وسائل نصية تُحَقِّقُ التداخل اللفظي/المعنوي/الكلي/الضمني لما كان يوجد نص "طويل النجاد" أصلا...

وبذاك القبح والهجنة في المعاني والألفاظ، والحسن والرزانة فيهما يأتي التأليف والتركيب حتى عدد حروف الكلمة وهيئاتها وخفة الحركات وتواليها صارت جزءا أساسيا من شذرات النص، فتعود في ذاتها إلى نص الخطاب/اللغة السالفة والاستخدام الجماعي وخضوعها لما يستمتع ويستلذ منه المنشئ/المتلقي... هذه العناصر

1- الكناية، "وهي ترك التصريح بالشيء إلى ما يساويه في اللزوم ليُنْتَقَلَ منه إلى الملزوم كما يقال: فلان طويل النجاد أي طويل القامة، وسميت كناية لما فيها من إخفاء وجه التصريح بالعلم. قالت الخنساء: [متقارب] طويل النجاد رفيع العماد ساد عشيرته أمردا

"عنت بطويل نجاده طولَ قامته، وبارتفاع عماده سيادتَه". كتاب التبيان في علم المعاني والبديع والبيان: 261-263. لـ شرف الدين حسين بن مُحَّد الطيبي [ت 753هـ]، تحقيق وتقديم: الدكتور هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية – بيروت، الطبعة الأولى 1407هـ-1987م.

ترجع أخيرا وليس آخرا إلى التداخل والتعالق في تشكيل "النص" السميولوجي/السيموطيقي، ف "النص" في مدرسة علاماتية سوسرية يعني شفرة مكونة من نحو ودلالة وصوت... هذا المفهوم لم يبق جديدا الآن في تطلعات متطورة للدرسات المعاصرة خصوصا بعد أن صار النص الإلكتروني متداولا بين دُعاة "النص" ورمزَ سماتٍ مركزيةٍ للتناصّ.

هذه الشفرات النقدية القديمة حول صياغات الشعر/الأدب تتطلب شيئا من الدقة في إطلاق الحكم التقويمي على أية زاوية من زواياها. رأى القدماء من أبي عمرو وغيره حتى ابن قتيبة أن كل قديمٍ حديثٌ في عصره، وهذا هو محمل دلالات مقولات القدماء حيال "اللانهائية" وأشباهها حيث رأوا أن الكلام لا ينفد، وكذلك الكلمات لا تنفد، والمفردات لا تفنى ولا تذهب للمعاودة والترداد من عصر لآخر ومن شخص لغيره. هذه الآراء لا تقتصر على التأثر والتأثير بين القديم والحديث فحسب بل تُحَقِّقُ "التداخل النصي" بصفته ركيزة نقدية وقاعدة جارية في عالَم النص. ويظهر بمجرد ترداد النظرة على خبايا "النص" أن الجديد منه يكون نتاج القديم وأن كل كلام/نص قديم يكون حديثا لترداده بين الأزمنة، فلاستمرارية حركته من حين لحين ومن زمان لزمان يبقى "النص" ويظل في حالةِ صيروةٍ لا ينفد ولا يفنى. هذه اللفتات تضمر مفهوم "التناص" على أساس التداخل/التلاؤم بين البواعث التي تسبك النص من خلال اختيار اللفظ والمعنى/الصورة البيانية/الصياغة الفنية.

هنا بدت بعض مظاهر "التناص" في التراث العربي، فالقدماء أكَّدوا الفضلَ للمحدثين في التعبير والصياغة كما أكَّدوا الفضلَ لهم في المعنى. فالمعاني والألفاظ والتعبيرات لا تكون ملكا لأحد دون الآخر بل إنها مقسومة ومشتركة بين القدماء والمحدثين جميعهم، يقول الجاحظ: "ثم اعلم – حفظك الله – أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة".[1] فإعادة الكلام يعني التكرير البنائي والإعادة التأليفية والصياغة اللفظية حينا والمعنوية حينا آخر، وذلك لتبقى مزايا الكلام، لأنها لو فاتت لمات "الكلام/النص" قبل خروجه من الأفواه. بدا مما سبق أن المقولة: "لولا الكلام يعاد"... تعني لولا الصلاحية في المحدثين في صوغ المعاني وإلباسهم إياها ثوبا جميلا لنفد الكلام أصلا. والثوب الجميل يعني أن يكون الكلام الحديث جاذب القلوب، وقارع الأسماع لاتصافه بالمواصفات الفنية كلها. إن خلا الكلام عنها لأدى إلى موت الحيوية فيه فمات. فعدم نفاد الكلام مبني على الحيوية التي تترعرع فيه، وهذه الحيوية لا تنضبط إلا إذا ما سُبِقَتْ إليه. ولأنه كان يدرك ضعف الطبائع وكسارة القرائح ووهن الأذهان في عملية الشعر الجميل لانتشار هذه العيوب في ساحات العرب الخلص، ولكنهم مع ذلك ما فقدوا من يقوم منهم بهذه المهمة، فصاغوا ما صاغوا وزادوا ما زادوا حتى جاء كلامه ك مدح لهم. وهؤلاء – كما تقدم – قد سُمُّوْا ب المحدثين رغم سيادتهم في

1– البيان والتبيين: 76/1.

صوغ بعض النواحي لم يصل إليها القدماء، وللقدماء سيادة في بعض ما لم يتوصل إليه المحدثون بأنفسهم فاستعاروا منهم.

فما جاء به القدماء عن التداخل بين القديم والجديد إنه يدل على احتذاء المحدثين القدماءَ في النقل بحاله أو الزيادة على السالف أو النقص منه مما يؤدي إلى الفضل للمحدثين، وبرغم المجانسة بين المعاني/التعبيرات عنها تجعل صياغة المعنى الحديثة أفضل بكثير من صياغته القديمة مما يشير إلى استظهار التداخل واستعادة الانتقال من الماضي إلى الحاضر، واستظلال نص قديم نصا جديدا، فالمقتطفات من النصوص السابقة تتطفل على النصوص الجديدة كما درس نقاد المدرسة النقدية الجديدة تلك العلاقة (علاقة التطفل) ذات طرفين: المتطفِّل والمتطفَّل عليه أو الضيف والمضيف. فالقصيدة الجديدة/ النص الجديد يمكن اعتباره كمضيف للنص القديم/السابق عند تسويغ الكلمة مدخلا لكلمات أخر باعتبارها مجرد علامة/دالة لدوال/كلمات أخر... وهذا ما يؤكده هيليس ميللر:

> "The poem, however, any poem, is, it is easy to see, parasitical in its turn on earlier poems, or contains earlier poems as enclosed parasites within itself, in another version of the perpetual reversal parasite and host. if the poem is food and poison for the critics, it must in its turn have eaten. It must have been a cannibal consumer of earlier poems". [1]
>
> "ورغم ذلك، فإن أي قصيدة متطفلة بدورها على قصائد، أو أنها تحتوى داخلها قصائد سابقة باعتبارها متطفلات، في صيغة أخرى لقلب ثنائية المتطفل والمستقبل. فإذا كانت القصيدة غذاء دسما للنقاد، فلابد أنها بدورها قد أكلت. لابد أنها كانت آكلة متوحشة لقصائد سابقة". [2]

وفي إضاءات القصيدة (النص) المتطفِّلة والمتطفَّلة عليها عند هيدجر وميللر يسهل على القارئ أن يدرك مدى التعالق بين المعنى القديم والجديد أو مناحي الاحتذاء بينهما على وجه مشروح لدى القدامى من النقاد واللغويين، والسر في تعرض القدماء لفتق النص الحاضر/القصيدة الحاضرة وتقشيرها للوصول إلى خباياها هو ضمها إلى ماضيها، لأن "انفصال النص عن ماضيه ومستقبله يجعله نصا عقيما لا خصوبة فيه، أو على حد تعبير بارث ***Bathes*** (نص بلا ظل)... فالحضور الأسطوري المكثف في النص الحداثي كان من أكبر الأسباب التي استدعت وجود نظرة تأملية لإدراك عملية التداخل، حيث رأى فراي أن أوربا الغربية خلال ما يقرب من ألفي عام قد عبرت عن التزاماتها من خلال مجموعة واسعة من الأساطير، ولا زال لهذه الأساطير حضورها في أيامنا هذه، حتى وإن أتى روسو والرومنطيقيون، وماركس وفرويد بعناصر أسطورية جديدة، فكل هذه المجموعات لها أصولها في المأثورات الدينية، بالإضافة إلى الأساطير التي يختزنها العقل الجماعي، فكثير مما حوته الكتب المقدسة يمثل نظاما للرمز الفني، ويقترح فراي نموذجا

1- The Critic as Host by Joseph Hillis Miller, p. 446. Source: Critical Inquiry, Vol. 3, No. 3, (Spring, 1977), pp. 439-447, Published by: The University of Chicago Press, Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1342933, Accessed: 01/08/2008 08:58.

2- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص: 207.

فضائيا من السماء حتى جهنم، يوازي اتساع الزمان منذ بداية التكوين حتى نهاية العالم، وقد استعان جميع الشعراء الأوربيين بهذا التصور، سواء أ كان ذلك بوعي منهم، أم بغير وعي، المهم أن الحضور الأسطوري كان شموليا في الخطاب الشعري الأوربي".[1]

فالمنهجية التي يعتقدها بارث من إطار "نص بلا ظل" هو انتفاء لذة النص لأنها تكون نتيجةَ صلاتٍ جذريةٍ وأسلوبيةٍ ونحويةٍ ونصيةٍ ودلاليةٍ تعقبها نصوص قديمة وتتولد منها حيوية مطلوبة... إنها تعني الارتداد إلى الماضي أو استحضاره في عملية "الإنتاج" لأن النص يعد تحويرا لما سبقه، فتجعل تلك الصلاتُ النصوصَ متعاقبةً ومتواليةً بحيث يكون ثانيها نتاجَ أولها إلى اللانهاية. وبهذا التماس يحدث تشكيل نصي يعود إلى التماثل أو التخالف أو التناقض في ضوء موقف جوليا، وفي كل ما يأتي من نص جديد يكون له موقف محدد إزاء هذا التماس، ومن ثم يتجلى فيه إفراز نفسي يقرر للنص طرف التأثر/التأثير، القبول/الرفض بدرجات متفاوتة إلى غير ذلك من ظواهر المعنى وأنحائه التي تدخل دائرة "التناص"، فيصبح "النص" مكثفا بغيره من خلال علاقته الإيجابية أو السلبية أو بشيء من التفاوت بينهما.

لعل مقولةَ ابن رشيق التي جاءت كـ نتيجة مفصلة لقضية (مداخلات) القدماء والمحدثين توضح الفكرة:

"وإنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين: ابتدأ هذا بناء فأحكمه وأتقنه، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه، **فالكلفة** ظاهرة على هذا وإن حسن، و**القدرة** ظاهرة على ذلك وإن خشن".[2]

فالكلفة والقدرة في سياقهما تقتضيان الجزم في التصرف والتحكم والمصادرة... ثم تلاه ابن رشيق بـ نتيجة أن ملامح النقش والزينة والجمال تظهر في أشعار المولدين من خلال عذوبة الألفاظ ورقتها وحلاوة معانيها وقرب مأخذها. فأشعار القدماء رغم ضبطها وإتقانها وإحكامها في صنعتها تخلو من هذه الخصائص اللفظية والمعنوية بسبب تأثير العصر، كانت أساليبهم في عصرهم أحسن وأجود وإن كانت حوشية التراكيب ولكن أساليب العصر الحداثي لأهل زمانه صارت أعلى وأفضل وإن كانت ناقصة البِنَى أو حتى ساقطة الصورة المعنوية.

فلكل عصر دور رائد في تجسيد أصالة التعبير وصياغة النص مما يعرب عن مفهوم النص العام عند أقطاب مدرسة "التناص"، ويتبين للقارئ/المتلقي توافق نظام لغوي وأدبي يقوم على التلاقح بين النصوص كلها. وهذا المعنى يؤيد مقولة بارث في وصف النص كـ جيولوجيا كتابات، وقراءة ألتوسير على هذا النحو، وإعلان ستاروبنسكي أن النص – بالرجوع إلى قوانين سوسور – هو إنتاج منتج... والسياق التاريخي والأدبي في مقولات تودروف والتعالي النصي عند جيرار... هذه الأمور كلها ترصد العلاقات الخفية أو الجلية لنص مع

1- قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني: 141.
2- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 92.

غيره من نصوص، لأن تضمن النص بالمعنى الدقيق يعني الوجود اللغوي سواء كان نسبيا أو كاملا أو ناقصا لنص آخر من خلال الاستشهاد والمحاكاة وعلاقة التغيير والمعارضة وغيرها على طرف من الأطراف.

فالتداخل النصي في النص العربي يقوم على العفوية وعدم القصد، وهذا ما نراه في الأخذ الظاهر من السرقات الأدبية، إذ يتم التسرب فيه من النص الغائب إلى النص الحاضر في غيبة الوعي، أو يتم ارتداد النص الحاضر إلى الغائب في نفس الظرف الذهني. وقد يقوم التداخل النصي على القصد والوعي والشعور بمعنى أن صياغة النص الجديد تشير على طرف من الأطراف إلى نص آخر بل تكاد تحدده تحديدا كاملا يصل إلى درجة التنصيص في بعض الأحيان كما نراه يحدث في صورة التضمين أو الاقتباس أو الاستشهاد وهَلُمَّ جَرًّا.

فيتماسك النصان السابق واللاحق ويتداخلان عبر الإحالة والربط والتعريف وغيرها من العناصر اللفظية والمعنوية، النحوية والبلاغية... عندما يتلاقى النصان، فيحدث بينهما شيء من التقاطع والتحويل والتبديل والإزاحة والترسيب والاختراق وغيرها من العلاقات التي تكرِّس التواصلَ والاستبدالَ والتمديدَ والخصوبةَ والنموَّ والسلطةَ النابعةَ بشكلٍ أو بآخرَ من تداعيات التباعد أو التقارب، واستراتيجيات الإلحاق والإضفاء وتأطيرها ضمن جهاز النص نظرا إلى المغايرة أو المماثلة أو المقاربة، هذه الاستراتيجة تتطلب نصين فأكثر حيث يسمى أولهما نصا سابقا/غائبا وآخرهما نصا لاحقا/حاضرا.

كذلك تتوجه التعالقات القائمة أو المفترضة إلى تمفصلات شكلية ومضمونية خَبَّرَتْهَا التجربة الإنسانية ويمارسها الإنسان الآخر من خلال تأثير ثقافة جارية وتاريخ ناطق على لسانه قصدا أو دون قصد. هذه العملية صارت رمز تمركزات نصية وإحالات سابقة خارج النص وداخله. مضى "التناص" يتمثل السوسيونصيَّ لكونه شكلا كثيفا ذات توجهات فكرية وثقافية عربية. ف "النص" ما دام طرفا فاعلا في إيجاد عين وجوده/ذاته، فيكون بهذا الاندماج والتضامن والمرتكز الاجتماعي أو الفعل الجماعي منطقة الولادة/وليد نص آخر أو نصوص أخر نظرا إلى سياق الاجترار والجذب أو التلاؤم والتضام أو الامتصاص والتشرب ما يحقق تماثلا نصيا تاما أو نسبيا.

السرقة من منظور الأخذ الظاهر

السرقة

اتفاق القائِلَيْنِ فصاعدا في كلام مما لا ينال إلا بفكر عميق، ولا يصل إليه كل أحد، فهذا الذي يجوز أن يدعى فيه الاختصاص والسبق أي يدعى أنه يوجد عند بعض ولا يوجد عند بعض آخر، ويسابق فيه بعضهم

بعضا، وجاز أن يحكم فيه بين القائِلَيْنِ بالتفاضل، بأن أحدهما فيه أفضل من الآخر، وأن الثاني زاد على الأول، أو نقص منه، فيقع فيه السرقة والأخذ. [1]

شرح التعريف:

ما يمكن فيه الاختصاص والتفاضل على ضربين: أحدهما:

ما كان مختصا ببعض العقول ولا يوجد إلا قليلا، فلا ينال إلا بفكر كامل.

والثاني: ما كان في أصله عاميا مبتذلا ومستعملا ولكن التصرف فيه بما أخرجه من الابتذال إلى الغرابة، كما نرى ذلك في باب التشبيه والاستعارة، ففي هذين الضربين يمكن السرقة والأخذ عن الغير.

فلا يعد من السرقة/الأخذ/الاستعانة إن كان الموافقة في الغرض على العموم مثل الوصف بالشجاعة والسخاء والبلادة والذكاء... لأن هذه الأوصاف وأمثالها أمور متقررة في النفوس، متصورة للعقول. هذه نظرة ناقدة باتت معيارا في النقد البلاغي العربي لكن "التناص" لا يميز بين معنى مبتذل ومستعمل أو خاص وغير مستعمل، إنه يتفاعل مع "النص" باعتباره مجموعة أجزاء مأخوذة ومكثفة، ومنه أخذت طائفة من علماء اللغة المحدثين من العرب يطلقون على تلك العملية بـ "التناص"، وأدخلوا فيه "السرقات الأدبية" بمجملها دون تمييز بين أنماطها، ولعل ذلك يعود إلى بصمات عميقة للتناص/السرقة. بعد أن صار "التناص" خلاصة معان متراصة/مترابطة بين نص وآخر على سبيل التواصل والاستمرار، هنا أذكر ما قاله ديبوجراند ودريسلر في تعريف "التناص" أنه هو: "الترابط بين إنتاج نص بعينه أو قبوله وبين المعارف التي يملكها المشاركون في التواصل عن نصوص أخرى". [2]

فالسرقات بجملة معانيها وأنماطها تشمل ذاك التداخل الناجم عن الاتفاق والتناسب بين المعنيين/النصين، لأن القارئ الذي يعثر على النص المتأخر/المتأثر والنص المتقدم/المؤثر يرى منطلقات فكرية وثقافية التي يمارسها من خلال قراءتها المعرفية... وهذا يوحي إلى تفسير مستويات القراءة حول نص أدبي من القراءة الأدبية إلى القراءة الثقافية والاجتماعية والتاريخية من خلال توقعات المتلقي حينا وتوقعات المنشئ حينا آخر. والتناص يعني التقاء نصين عند متلقيه سواء كان مؤلفا وهو قارئ قبل أن صار مؤلفا أو متلق وهو مفسر وشارح بعد أن أصبح قارئا...

فالسرقات لا تغلق النصَّ على ذاته بل ولا تتعرض تماما لمنافذ بنيوية "النص"، إنها تفتح مجالا للقارئ ليسعى في إضاءاته إلى الكشف عن رصيد أدبية النص/نصية النص وشعرية الشعر/نصية الشعر وَفْقَ تفاوت

1- المطول شرح تلخيص المفتاح: 87. لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني [ت792هـ] ومعه حاشية للسيد الشريف الجرجاني [ت816هـ]، صححه وعلق عليه: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان. الطبعة الأولى 1425هـ-2004م. ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 218/3 وما يليه.

2- نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: 196.

آفاق مقدرته... رأى النقاد العرب عند تعرضهم لمسألة "التفاضل بين القائِلَيْنِ" إلى شرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته والإصابة في الوصف والمقاربة في التشبيه والمناسبة بين المستعار للمستعار له ومشاكلة اللفظ للمعنى وافتضائهما للقافية والوزن...

ففيما يأتي من أنماط السرقة من المسخ والإغارة وغيرهما إنها تدرس "النص" على أنه نتيجة عملية تحويلات وتوليدات واستمداد "النص" قوته من طيات السلوكيات وشفرات الممارسات ومفاهيم الحضارة ومنظومات الثقافة السائدة التي تجعل النص يتسرب من النص الأدبي الجمالي إلى الخطاب الثقافي المشتمل على آثار أدبية وأصداء جمالية ومراوغات تاريخية ودلالات اجتماعية ومكونات ثقافية وتحولات نسقية مطلقة... ومن أنبل أنموذج له من التراث هو "النقائض" في العصر الأموي... فالقارئ يقرأ في النص المأخوذ/المتأثر في أضواء النص المأخوذ عنه/المتقدم ما يمليه عليه ذوقه قبولا أو رفضا، وتكون قراءته تمتص كل مكونات النص حسب توجهاته التي تخصه أو تخص الجماعة التي ينتمي إليها...

ولظاهرة "السرقة" أنماط عديدة، فمنها ما ذكره ابن رشيق في سياق النص الشعري بكامله وناقصه:

"و**الاصطراف** أن يعجب الشاعر ببيت من الشعر فيصرفه إلى نفسه، فإن صرفه إليه على جهة المثل فهو **اختلاب واستلحاق**، وإن ادعى جملة فهو **انتحال**... وإن كان الشعر لشاعر أخذ منه غلبة فتلك **الإغارة والغصب**... فإن أخذه هبة، فتلك **المرادفة**، ويقال: **الاسترفاد**، فإن كانت السرقة فيما دون البيت فذلك هو **الاهتدام** ويسمى أيضا **النسخ**، فإن تساوى المعنيان دون اللفظ وخفي الأخذ فذلك **النظر** و**الملاحظة** وكذلك إن تضادا ودل أحدهما على الآخر... فإن حول المعنى من نسيب إلى مديح فذلك **الاختلاس**، ويسمى أيضا **نقل المعنى**، فإن أخذ بنية الكلام فقط فتلك **الموازنة**، فإن جعل مكان كل لفظة ضدها فذلك هو **العكس**، فإن صح أن الشاعر لم يسمح بقول الآخر – وكان في عصر واحد – فتلك **المواردة**، وإن ألف البيت من أبيات قد ركب بعضها من بعض فذلك هو **الالتقاط والتلفيق**، ويسميه بعضهم **الاجتذاب والتركيب**". [1]

الشعر العربي/النص العربي، نص المتناصيين

في بادئ الرسالة التناصية/البينصية أرى أن "التناص/البينص" مصطلح يتعامل مع طرفي النص: الشعر والنثر (المسجع والمرسل)، بينما المصطلحات التي أوردها ابن رشيق يرجع مسيرها إلى الشعر فقط. وهذه بؤرة أي نقطة انطلاق يلتقي أو يفترق عندها مفهوم منهجي النصين؛ النص الغربي/الحديث، والنص العربي/القديم.

نظرا إلى مجرد التداخل وتمديده إلى تَمَطِّيْه المباشر وغير المباشر/الشعوري واللاشعوري أررى أن بعض تلك المصطلحات لها دلالات نصية، وبالأخص منها الاصطراف والاستلحاق لأنهما مصطلحان بعضيان، وليسا كليين.

أما الانتحال والإغارة والغصب والمرافدة، فإنها لا تتلاءم مع النصية، لأنها نصوص تخلو من الترسيب والإزالة، التحويل والإرجاع، التشتيت والتفكيك، التداخل والتعالق.

1- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: 2/281-282.

أما الاهتدام والنظر والملاحظة والإلمام والاختلاس والعكس والموارده والالتقاط والتلفيق والاجتذاب والتركيب، فإنها تتفاعل مع التداخل الكلي أو الجزئي، التماثل اللفظي أو المعنوي لاحتوائها الأصول النصية التي تبين علاقة النص بغيره سواء أ متواطئة كانت العلاقة أو متضادة أو مترادفة.

النسخ

"النسخ/الانتحال" الكلام المأخوذ/المعنى مع اللفظ كله من غير تغيير لنظمه، إنه سرقة محضة، ويسمى هذا الأخذ نسخا، لأن القائل الثاني/النص الثاني نسخ كلام الأول/النص الأول ونقله إلى نفسه، إنه ادعاء شيء الغير/نتاج الغير لنفسه. يقول ابن الأثير: "أما النسخ فهو أخذ اللفظ والمعنى برمته من غير زيادة عليه، مأخوذا ذلك من نسخ الكتاب". [1]

هذا المعنى قاصر عن أداء مفهوم "التناص" لبُعْدِه عن تداخُل النصوص وتلاقُحها وتمازُجها باعتبارها مقتطفاتٍ مجهولةَ الأصل، فتصبح جزءاً من "أنا" الكاتب أو القارئ بصورة اللاشعورية في الغالب. وهذا مما يحفظ تنصيص المقتطفات للنص التي تجعل جسديتها بوصفها بناءً لغوياً ذا نظام محكَم من المعلومات المتداخلة العلاقات بعضها مع بعض.

يلاحَظ ذلك فيما أنشد عبد الله ابن الزبير لنفسه أبيات معن بن أوس: [2] [الطويل]

"إذا أَنْتَ لم تُنْصِفْ أخــاكَ وَجَدْتَّه — على طَـرَفِ الهِجْرانِ إنْ كان يعـقِلُ

ويركبُ حـدَّ السَّيف مِنْ أَنْ تَضِيْـمَه — إذا لم يكن عن شَفْرَةِ السَّيفِ مَزْحَـلُ

فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا أبا بكر! ولم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن أوس المزني، فأنشده كلمته التي أولها [3] [الطويل]

لَعَمْرُكَ مَا أَدْرِيْ وَإِنِّيْ لَأَوْجَلُ — على أَيِّنَا تَغْــــدُو الْمَنِيَّةُ أَوَّلُ

حتى أتى عليها وهذه الأبيات فيها. فأقبل معاوية على عبد الله بن الزبير فقال: ألم تخبرني أنها لك؟ فقال: المعنى لي واللفظ له، وبعد فهو أخي من الرضاع، وأنا أحق الناس بشعره". [4]

إذا كان "النسخ" وقوع الحافر على الحافر، [5] يصح أن يسمى ذلك بـ "التناص"، وقد أكثر الفرزدق وجرير، فمنه ما وردا فيه مورد امرئ القيس وطرفة في تخالفهما في لفظة واحدة كقول الفرزدق: [6] [الطويل]

أَتَعْدِلُ أَحْسَاباً لِئَاماً أَدِقَّةً — بِأَحْسَابِنَا إِنِّيْ إلى اللهِ رَاجِعُ

1- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 222/3. ينظر: المطول شرح تلخيص المفتاح: 88.

2- ديوان معن بن أوس المزني: 94. (القسم الأول برواية أبي علي القالي). صنعة الدكتور نوري حمودي القيسي وحاتم صالح الضامن، مطبعة دار الجاحظ- بغداد، سنة الطبعة 1977. (مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث)

3- ديوان معن بن أوس المزني: 93. (القسم الأول برواية أبي على القالي). أوجل: خائف.

4- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 168.

5- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 230/3.

6- ديوان الفرزدق: 44/2. ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 230/3.

وكقول جرير: [1]

أَتَعْدِلُ أَحْسَاباً كِرَاماً حُمَاتُهَا بِأَحْسَابِنَا إِنِّيْ إِلَى اللهِ رَاجِعُ

الغصب

سمع الفرزدق جميلا ينشد: [2] [الطويل]

تَرَى النَّاسَ مَا سِرْنَا يَسِيْرُوْنَ خَلْفَنَا وَإِنْ نَحْنُ أَوْمَأْنَا إِلَى النَّاسِ وَقَّفُوْا

"فقال أنا أحق بهذا البيت، فأخذه غصبا". [3]

لا يصح أن يسمى الغصب تناصا لابتعاده عن صنعة التناقل.

فالتناص يتحقق عند تحقق التقاطع والتحويل، وهاتان الصفتان لا تتأتيان إلا بتداخل نص/نصوص مع غيره. والتداخل لا يكون بدون تغيير وإن كان طفيفا سواء أ لفظيا كان أو معنويا. فالنصوص المتناصية قابلة للتفاضل والتفاوت فيما بينها حسب مقدار أداتي التسريب أو الإزاحة، التحويل أو التحول مما تكسبها سمة التأثر والتأثير... ف "النسخ" بمعنى "الانتحال" يخلو من قسمات "التناص" أصلا، ومن أهمها أن لكل نص غائب وحاضر وظائف التركيب ودلالاته التي تساعد على استمداد معنى الخطاب/النص، هذه الوظيفة تتغيب كلية عن نسخة النسخ/الانتحال السالفة الذكر، لأن النص إذا أعيد لفظه ومعناه معا دون شيء من التصرف فكيف يقوم النص الثاني/الحاضر بوظيفة إفراز دلالة/معنى ما تميزه من الأول على نحو من الأنحاء.

ثم يحدث "التناص" في حدود تجربة سابقة بوساطة أو بغير وساطة مما تكشف عن ضوابط التلاؤم والتلاقي والتداخل والتعالق، ف "التناص" يعني تمثيل "النص" عملية استبدال أو تحويل أو تسريب من نصوص أخر... فالنص بالمعنى المذكور يعني نسقا من الجذور بالمفهوم البارثي.

فالأديب يتأثر بما سبقه من نصوص مختلفة بشكل واع تارة وغير واع تارة، وبذلك أصبح مؤدَّى "التناص" التفاعل بين هدم الحاضر والماضي ودمجهما لفظا ومضمونا، هذا النوع من الدمج ينتهي إلى النص العام/الكلي الذي يسمى النص الثقافي/التاريخي، لأن ظاهرة "الثقافة" أمضت أفقا من الآفاق التي يتعايشها المتلقي قبل أن يصير مؤلفا/كاتبا، إنما عنصر أساسي في تشكيل جسدية "النص" المكَّون من الشفرات اللغوية/غير اللغوية أو ما يسمى في الألسنيات الحديثة والتراث ب "اللغة". "والمقصود بالثقافة هنا المعنى

1- ديوان جرير: 293. وجاء عجز البيت: "بأحسابكم" بدلا من "بأحسابنا". دار بيروت للطباعة والنشر بيروت- لبنان، سنة الطبعة 1406هـ- 1986م. وينظر: شرح ديوان جرير: 371. ل محمّد إسماعيل عبد الله الصاوي، مطبعة الصاوي بشارع الخليج المصري. وينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 230/3. ورد فيه "بأحسابنا" في الشطر الثاني بدلا من "بأحسابكم".

2- ديوان الفرزدق: 82/2.

3- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 168 وما بعده.

الأعم... أي أن الثقافة يقصد بها مجموع التركة التي يرثها جيل عن جيل من تقاليد وعادات ونظم معيشة ودين وفن ولغة وهلم جرا. والمقصود بكون السلوك الثقافي ذا نماذج أن الفرد حين يقوم بأداء هذا النوع من السلوك يفعل ذلك بطريقة معينة محددة اجتماعيا بواسطة العرف. فالذي يحي عادة من العادات، أو تقليدا من التقاليد، لا يفعل ذلك إلا إذا احتفظ بالطابع الأصلي، الذي بدا به هذا التقليد، أو تلك العادة، فيما مضى من الزمان. وهذا هو الطابع الذي حدده الاستعمال والعرف الاجتماعي على مر الأجيال". [1]

المسخ/الإغارة

إذا غيَّر الآخذُ المأخوذَ تغييرا كليا أو بعضه فيسمى بـ الإغارة لإغارته على ما هو للغير، ويسمى بـ المسخ لتغيير صورة كلام الغير وتصريفه إلى ما لم يكن عليه. وبحرف ابن الأثير: "قلب الصورة الحسنة إلى صورة قبيحة". [2]

قد يكون بحسن الاتباع إذا كان كلام الثاني أبلغ من الأول لاختصاصه بفضيلة لا توجد في الأول كحسن السبك/النظم، أو الاختصار، أو الإيضاح، أو زيادة معنى، فالكلام مقبول ولا بأس في أخذه.

كقول بشار بن برد (المأخوذ عنه): [3] [البسيط]

مَنْ راقَبَ النَّاسَ لم يَظْفَرْ بِحاجَتِه ... وفـازَ بالطَّيِّبَاتِ الفـاتِكُ اللَّهِـجُ

أي من انتظر الناس لأجل مخافتهم لا ينجح في حاجته ولا يستطيع بلوغ مآربه، وإنما ينجح بالطيبات الشجاع الحريص على الإقدام غير آبه بالناس وآرائهم.

وقول سَلْمِ الخاسر (المأخوذ المقبول): [4] [البسيط]

مَنْ راقَبَ النَّاسَ مَاتَ هَمًّا ... وَفَـازَ بِـاللَّـذَّةِ الْجَسُـوْرِ

فالمأخوذ أجود سبكا، وأخصر لفظا من المأخوذ عنه.

وقد يكون الثاني دون الأول في البلاغة.

كقول أبي تمام (المأخوذ عنه): [5] [الكامل]

هَيْهَاتَ لا يأتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ ... إنَّ الزَّمَـانَ بِمِثْلِهِ لَبَـخِيْلُ !

وقول أبي الطيب (المأخوذ المردود/المذموم): [6] [الكامل]

أَعْدَى الزَّمَانَ سَخَاؤُه فَسَخَا بِهِ ... وَلَقَدْ يَكُوْنُ بِهِ الزَّمَانُ بَخِيْلاً

1- اللغة بين المعيارية والوصفية: 171.

2- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 290/3. وعرف التفتازاني: "إن كان مع تغيير لنظمه أو أخذ بعض اللفظ سمي: إغارة ومسخا". ينظر: المطول شرح تلخيص المفتاح: 88.

3- ديوان بشار بن برد (د. صلاح الدين الهواري): 72/2. الفاتك: القاتل، استعير للجريء الذي لا يعبأ بلوم الناس. واللهج: المغْرَى بالشيء المثابر عليه.

4- ينظر: المطول شرح تلخيص المفتاح: 88. جاءت كلمة "غما" بدلا من "هما" في صدر البيت.

5- شرح ديوان أبي تمام للتبريزي: 226/2.

6- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 236/3.

أي وصل إلى الزمان سخاؤه، فأعطى الزمان لأجل سخاوته الممدوح لي، قال ابن جني: "تعلم الزمان من سخائه فسخا به، وأخرجه من العدم إلى الوجود، ولولا سخاؤه الذي استفاده منه، لبخل به على أهل الدنيا، واستبقاه لنفسه. قال: فإن قيل السخاء لا يكون إلا في موجود، وهذا معدوم. فالجواب أن الزمان كأنه علم ما يكون فيه من السخاء إذا وجد، فكأنه استفاد منه ما تصور كونه فيه بعد وجوده، ولولا ما تصوره من السخاء لبقي أبدا بخيلا، والشيء إذا تحقق كونه لا محالة أجري عليه في حالة عدمه كثير من الأوصاف التي يستحقها بعد وجوده". [1]

وقال ابن فورجة: "هذا تأويل فاسد، وغرض بعيد، والسخاء بغير الموجود لا يوصف بالعدوى، وإنما المعنى سخا به علي، وكان بخيلا به علي، فلما أعداه سخاؤه أسعدني الزمان بضمي إليه، وهداني نحوه، وهذا المعنى كثير". [2] ولولم يتعلم الزمان السخاء منه لم يسخ به، ولم يعطني إياه.

فالشطر الثاني في بيت أبي الطيب مأخوذ من الشطر الثاني لبيت أبي تمام ولكن أسلوب أبي تمام أجود سبكا من الثاني، لأن قول أبي الطيب: "لقد يكون" بلفظ المضارع لم يقع موقعه، لأن المعنى على الماضي.

وقد يكون الثاني مثل الأول.

كقول أبي تمام (المأخوذ عنه): [3] [الكامل]

لَوْ حَارَ مُرْتَادُ الْمَنِيَّةِ لَمْ يُرِدْ   إلا الْفِراقَ على النُّفُوْسِ دَلِيْلاً

أي لو تحير في التوصل إلى هلاك النفوس الطالب الذي هو الموت لم يجد علينا دليلا للوصول إلى النفوس إلا الفراق، أي فراق الأحبة.

وقول أبي الطيب (الثاني أبعد من الذم ولكن الفضل للكلام الأول): [4] [البسيط]

لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدَتْ   لَهَـا الْمَنَايـا إلى أرْوَاحِنَـا سُبُـلاً

يعني لولا خوف مفارقة الأحباب ما وجدت المنايا سبلا لها إلى أرواحنا أي للوصول إلى أرواحنا.

فقد أخذ أبو الطيب معنى البيت الأول كله مع لفظ "المنية" و"الفراق" و"الوجدان" وبدل بـ "النفوس الأرواح" ولكن الفضل لأبي تمام لسبقه.

1- ينظر: ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 236/3.

2- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 236/3.

3- شرح ديوان أبي تمام للتبريزي: 33/2. وفي هامش ديوان أبي الطيب (163/3) قد ورد "لم يجد" بدلا من "لم يرد". كذا نقله التفتازاني في المطول: 88.

4- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 163/3. لها جمع لهاة، والمعنى: وجدت لهوات المنايا. وكلمة "المنايا" في موضع خفض بالإضافة والمعنى وجدت لهوات المنايا، فلها جمع لهاة. وقال الشريف هبة الله في أماليه: "لها" من الحشو، لأن المعنى غير مفتقر إليها. المنايا جمع منية، وهي الموت. والسبل جمع سبيل، وهي الطريق. وفراق الحبيب يسبب العلل للموت، لأن الفراق يكون في الأغلب مع الهجر، والمنية تدرك به من طريق الحب والعشق. المعنى: لولا الفراق لما كان للمنية طريق إلى الأرواح، وإنما توسلت إليها بطريق فراق الأحباب. ينظر: هامش نفس الصفحة في الديوان.

السلخ والإلمام

إن كان المأخوذ المعنى وحده بدون اللفظ،[1] أما تسميته إلماما فلأنه من "أَلَمَّ" بمعنى قصد، وفيه يكون المعنى مقصودا. يقول ابن الأثير: "أن يؤخذ المعنى ويستخرج منه ما يشبهه ولا يكون هو إياه".[2]

وأما تسميته سلخا فلأنه يتمثل كشط الجلد عن الشاة/المعنى وإلباسه جلدا آخر/معنى آخر.

قد يكون أبلغ من الأول.

كقول الشاعر أبي تمام (المأخوذ عنه): [الطويل]

هُوَ الصُّنْعُ إِنْ يَعْجَلْ فَخَيْرٌ وَإِنْ يَرِثْ ... فَلِلرَّيْثِ فِيْ بَعْضِ الْمَواضِعِ أَنْفَـــعُ

أي ما في الذهن عطاء وإحسان، فإن وقع بالسرعة فهو خير، وإن تأخر فيقينا يكون التأخير أنفع في بعض المواضع.

وقول أبي الطيب (المأخوذ المقبول): [الخفيف]

وَمِنَ الْخَيْرِ بُطْءُ سَيْبِكَ عَنّيْ ... أَسْرَعُ السُّحْبُ فِي الْمَسِيْرِ الْجَهَامُ

يعني تأخير عطاءك عني من الخير، فإن أسرع السحب في السير الجهام مع أنه لا خير فيه، فبيت أبي الطيب أبلغ من الأول لاشتماله على زيادة بيان.

قال مسلم بن الوليد في صفة الخمر:[3] [الكامل]

قُتِلَتْ وعاجَلَها المديرُ فَلَمْ تَفِظْ ... فإذا بـه قـد صَــيَّرَتْهُ قتيــلا

أخذه الطائي (أبو تمام) وأحسن الأخذ فقال:[4] [الطويل]

إذاَ الْيَـدُ نَالَتْـــهَا بِوِتْرٍ تَوَفَّرَتْ ... على ضِغْنِها ثُمَّ اسْتَقَادَتْ مِنَ الرِّجْلِ[5]

قد يكون الثاني أدون من الأول.

كقول البحتري:[6] []

1- المطول شرح تلخيص المفتاح: 88.

2- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 234/3.

3- شرح ديوان صريع الغواني (مسلم بن الوليد الأنصاري [ت 208هـ]): 58. عني بتحقيقه والتعليق عليه الدكتور سامي الدهان، دار المعارف- القاهرة، الطبعة الثالثة. يقول: قتلت بالمزاج وعاجلها المدير بالتراب ولم تفظ بيد لأنه قد أسكرته. والمدير: الساقي. جاء في الشعر والشعراء: "ولم تفظ"، وفي الوساطة: "ولم تقد"، وفي الموازنة: "ولم يقد"، وكذلك جاء في بعض طبعات الموازنة: "ولم يئد".

4- شرح ديوان أبي تمام للتبريزي: 420/2. وجاء البيت في الديوان:

إذا الْيَدُ نَالَتْها بِوِتْرٍ تَوَقَّرَتْ ... عَلَى ضَعْفِهَا ثُمَّ اسْتَقَادَتْ مِنَ الرِّجْلِ

5- الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي: 54. لأبي القاسم الحسن بن بشر بن يحي الآمدي البصري، حقق أصوله وعلق حواشيه: مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد.

6- ذكر أبو البقاء العكبري أن شعر المتنبي الآتي منقول من قول البحتري التالي:

وَإِذَا تَأَلَّقَ فِي النَّدِيِّ كَلَامُهُ الْ ... مَصْقُوْلُ خِلْتَ لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ

وَإذا تَألَّقَ في النَّدَى كَلامُهُ الْمَصْقُوْلُ خِلْتَ لِسَانَه مِنْ عَضْبِهِ الْقَاطِعِ

أي إذا لمع كلامه الواضح الصافي في المجلس ظننت لسانه من سيفه القاطع أي مثل سيفه.

وقول أبي الطيب: [1] [البسيط]

كأَنَّ أَلْسِنَتَهُمْ فِي النُّطْقِ قَدْ جَعَلَتْ عَلَى رِمَــــاحِهِمْ في الطَّعْنِ خُرْصَانا

أي كأن ألسنتهم عند النطق قد جعلت على رماحهم أسنة عند الطعن.

فبيت البحترى أبلغ من بيت أبي الطيب لما في لفظي "تألق" و"مصقول" من الاستعارة التخييلية، فإن التألق والصقالة للكلام بمنزلة الأظفار للمنية، ولزم من ذلك تشبيه كلامه بالسيف، وهو استعارة بالكناية.

وقد يكون الثاني مثل الأول.

كقول أبي زياد الأعرابي (المأخوذ عنه): [2] [الوافر]

وَلَمْ يَكُ أَكْثَرُ الْفِتْيانِ مَالاً وَلكنْ كانَ أَرْحَبَهُمْ ذِراعاً

ورحب الباع والذراع كناية عن السخاء. والمعنى "أن ما تحمَّله وتكلَّفه لم يك السبب فيه اليسارَ وكثرةَ المال. ولكن كرمه الفائض وغرضه السائد". [3]

وقول أشجع بن عمرو السَّلَميّ (المأخوذ): [المتقارب]

وليس بأَوْسَعِهِمْ في الْغِنَى ولكِنَّ مَعْرُوْفَهُ أَوْسَــــعُ

فالبيتان متماثلان في البلاغة وحسن السبك.

السرقة من منظور الأخذ غير الظاهر

تشابه المعنيين

أن يتشابه معنيا البيت الأول والثاني.

كقول جرير : [4] [الوافر]

ولا تَمْنُعْك مِنْ إِرَبٍ لِحَاهُمْ سَوَاءٌ ذو العِمامَةِ وَالْخِمارِ

فلا يمنعك عن حاجتك كونهم على صورة الرجال، فإن الرجال والنساء منهم سواء في الضعف والهوان.

ينظر: ديوان أبي الطيب بشرح أبي البقاء العكبري: 228/4.

1- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 228/4. الخرصان: جمع خرص وخريص، وهو هنا السنان وفي غير ما هنا: ما على الجبة من حلقة السنان. يقول الشاعر: ألسنتهم ماضية نافذة، كأنها أسنتهم.

2- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام: 1115/2. لأبي علي أحمد بن محمّد بن الحسن المرزوقي، علق عليه وكتب حواشيه غريد الشيخ، وضع فهارسه الهامة إبراهيم شمس الدين، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكب العلمية، بيروت- لبنان. الطبعة الأولى 2003م-1424هـ.

3- شرح ديوان الحماسة: 115/2.

4- شرح ديوان جرير: 192.

وقول أبي الطيب: [1]

ومَنْ في كَفِّهِ مِنْهُمْ قَناةٌ كَمَنْ في كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضابُ

أي إنهم خذلوا لهيبته، حتى صار الرجل منهم كالمرأة.

النقل

وهو أن ينقل المعنى إلى غير محله أي حَوَّلَهُ من موضع إلى موضع ومن مكان إلى مكان. [2]

وعرّفه التفتازاني بـ "أن ينقل المعنى إلى معنى آخر". [3]

كقول البحتري: [4] [الكامل]

سُلِبوا وأَشْرَقَت الدِّماءُ عَلَيْهِمُ مُحْمَرَّةً فَكَأَنَّهُمْ لَمْ يُسْلَبوا

سلبوا: نزعت عنهم ثيابهم، لم يسلبوا: بدوا وكأن الثياب لم تنزع عنهم لكثرة تلوث أجسادهم بالدماء، بل إنهم ظهروا في ثيابهم (الدموية) الحمراء.

وقول أبي الطيب حيث نقله إلى السيف: [5]

يَبِسَ النَّجِيْعُ عليه وَهْوَ مُجَرَّدٌ مِنْ غِمْدِه فَكَأَنَّما هُوَ مُغْمَدُ

أي أن الدم الجامد عليه صار كالغمد، فهو مجرد، وهذا ما قاله أبو الطيب مأخوذ من قول البحتري السابق.

أو أن يكون معنى الثاني أشمل من معنى الأول.

كقول جرير: [6]

إذا غَضِبَتْ عليك بنو تَمِيْمٍ حَسِبْتَ النَّاسَ كلَّهُمُ غِضابا

وقول أبي نواس: [السريع]

وَلَيْسَ عَلَى اللهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعالَمَ في واحِدِ

فإنه أشمل من معنى بيت جرير لأنه يشمل الناس وغيرهم.

القلب/النقض/المناقضة

1- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 85/1.

2- المعجم الوسيط: 949. مادة "نقل".

3- المطول شرح تلخيص المفتاح: 89.

4- ديوان البحتري: الجزء الأول/89. شرحه وعلق عليه: د. محمد التونجي. الناشر: دار الكتاب العربي- بيروت، سنة الطبعة: 1426هـ-2005م.

5- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 337/1.

6- ديوان جرير: 64. دار صادر- بيروت.

وهو أن يكون معنى الثاني نقيض معنى الأول،[1] قال القاضي الجرجاني: "ما جاء به (الشاعر) على وجه القلب، وقصد به النقض".[2]

كقول أبي الشيص: [الكامل]

أَجِدُ الْمَلامَةَ في هواكِ لَذِيْذَةً   حُبًّا لِذِكْـرِكِ فَلْيَلُمْنِـي الْلُوَّمُ

ونقضه أبو الطيب قائلا:[3]

أَأُحِبُّه وأُحِبُّ فيه مَلامَةً ؟   إنَّ الملامَةَ فيه مِن أَعْدائِهِ

هذا استفهام إنكار، أي لا أجمع بين حبه وبين النفور عنه.

ومنه أن يؤخذ بعض المعنى من كلام الغير ويضاف إليه زيادة تحسنه.

وفي الموازنة: "قال مسلم بن الوليد (صريع الغواني):

قَدْ عَوَّدَ الطَّيْرَ عَادَاتٍ وَثِقْنَ بِهَا   فَهُنَّ يَتْبَعْنَهُ فِي كُـلِّ مُـرْتَحَـلِ

أخذه الطائي (أبو تمام) فقال: [الطويل]

وَقَدْ ظُلِّلَتْ عِقْبانُ أَعْلامِهِ ضُحى   بِعِقْبانِ طَـيْرٍ فِي الدِّماءِ نَواهِـلِ

أَقَـامَتْ مَعَ الرَّايَاتِ حَتى كَأَنَّهَـا   مِنَ الجَـيْشِ إلا أَنَّهَـا لم تُقـاتِلِ

وقد ذكر المتقدمون هذا المعنى، فأول من سبق إليه هو الأَفْوَهُ الأَوْدِيُّ: [الرمل]

وَتَرَى الطَّيْرَ عَلى آثارِنا   رأْيَ عَيْنٍ ثِقَةً أنْ سَتُمَارُ"[4]

معنى بيت أبي تمام: أي قد أُوْقِعَ الظل في وقت الضحى على أعلامه/راياته التي هي كالعقبان في اللون والصورة لأجل عقبان هي من الطير، وقد روين من دماء المقتولين وشربن كثيرا من دمائهم.

أقامت تلك العِقبان مع الرايات حتى كأنها جماعة من الجيش إلا أنها لم تقاتل مع جيش العدو.

ومعنى بيت الأودي: أي ترى أن الطير الطامعة للحوم على آثارنا بعينيك لأجل وثوق الطير بأنها اسطعم من لحوم القتلى، فتأتي خلفنا.

تحليل وربطه بالمصطلح

فإن الأفوه الأودي أفاد بقوله: "رأى عين" قرب الطير، لأنها إذا بعدت إنما تكون في الخيال ولا ترى، وإنما يكون قربها توقعا للفريسة، وهذا يؤكد المعنى المقصود، وهو كثرة قتل الأعداء، ثم قال الأودي: "ثقة أن ستمار" فجعلها واثقة بالميرة/الطعام.

1- المطول شرح تلخيص المفتاح: 90.

2- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 179.

3- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 4/1.

4- الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي: 58.

وأما أبو تمام فلم يقصد بشيء من ذلك لكن زاد على الأفوه بقوله: "إلا أنها لم تقاتل"، ثم بقوله: "في الدماء نواهل"، ثم زاد بإقامتها مع الرايات حتى كأنها من الجيش، وبذلك يتم حسن قوله: "إلا أنها لم تقاتل"، وهذه الزيادات حَسَّنَتْ قولَ أبي تمام، وإن كان قد ترك بعض ما أتى به الأفوه، مثلا إنه لم يلم بشيء من معنى قول الأفوه: "رأي عين". [1]

هذه الأمور المذكورة لغير الظاهر، أكثرها مقبولة لأن منها ما أخرجه حسن التصرف من محل الأخذ والتقليد إلى موضع التجديد والابتكار، كلما كان الأخذُ أشدَّ خفاء، بحيث لا يعرف كونه مأخوذا من الأول إلا بعد تأمل زائد كان أقربَ إلى القبول.

ثمة أمور تستحضر روابط معنوية/طبعية بين النص السابق واللاحق حيث يكون الثاني نقيض الأول مما يؤدي إلى تدمير المعنى الأول وتهديمه وجلب النص الجديد إلى التشرب من القديم، وهذا ينتج علاقة المزج والهدم بين النص المقلِّد والمقلَّد، وفي نفس الساعة تثبت علاقة القصدية التي تجعل سلطة المتلقي.

ومن طرف آخر يمكن القول إن "التناص" هنا ينطبق تماما، لأن النص اللاحق يستقي انعكاسات نص سابق/نصوص سابقة بما فيها من التوالد والتلاحق بين النصين أساسا على اختلافهما أو تشابههما... ثمة علاقة "إعادة توزيع" بين النصين؛ الأول والثاني لكونها مصير ترحال النصوص/المعاني الخاضعة لها، وبذلك تتحقق سمة الإنتاجية للنص وتكتمل مداخلات نصية داخل النص في تكوين وجوده وإعطاء كيانه.

ومنه يعني التقاطع والتلاقي/التسرب والتسلل/التوغل والاختلاف والاختراق/التبدل والتحول... هذه العناصر كلها تجتمع في "القلب" بما فيها من سمات تجعل "القلب" قرين "التناص"... عند تجسيده من المنظور (الهرمينوطيقي) الهيدجري/السميائي.

وهنا يدرس "القلب" في الدراسات البلاغية علاقة التنافي مما صار علاقة طبعية بين النصين القديم والجديد عند جوليا... فالمعنى الذي جاء به أبو الطيب هو نقيض المعنى الذي جاء به أبو الشيص وهذا من مؤديات علاقات اجتماعية/تاريخية بين النصين/النصوص التي تحقق الاتساعية النصية حيث تجعل نص أبي الطيب تنشب أظفاره في النص المنحسر وهو نص أبي الشيص، فالأول مستمد من الثاني ويتحول إليه من طريق غير مباشر.

فالقلب بمفهومه العربي يكفي لإثبات معنى التقليب بين النصوص واصطدامها بما في النص المعاصر من تراث ماضيه سواء أكليا كان هذا التقليب أم جزئيا، وإنه كذلك مدخل رئيس لتداخل النصوص التي أشارت إليه جوليا.

1- المطول شرح تلخيص المفتاح: 90.

العقد

لغة: الربط بين الحبلين، عقد الحبلَ ونحوَه أي جعل فيه عقدة، أو وصل أحدَهما بالآخر بعُقْدَةٍ تُمْسِكُهُمَا فأَحْكَمَ وصلَهما. [1]

اصطلاحا: "نظم النثر مطلقا لا على وجه الاقتباس، ومن شروطه أن يؤخذ المنثور بجملة لفظه، أو بمعظمه، فيزيد الناظم فيه وينقص ليدخل في وزن الشعر". [2] أي: جعل النثر نظما آيةً كان ذلك النثر أو حديثا أو مثلا أو كلمة أو حكمة، فهو التصرف في كلام الغير.

مثال عقد القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]

ثبت عن الإمام الشافعي: [3]

فَإِنَّ اللهَ خَـــــلَّاقُ الْبَرَايَا   عَنَتْ لِجَـلَالِ هَيْبَتِهِ الْوُجُوْه

يَقُوْلُ إِذَا تَدَايَنْتُـــمْ بِدَيْنٍ   إِلَى أَجَلٍ مُسَـــمًّى فَاكْتُبُوْه

قال علي ﷺ: "وما لابن آدمَ والفخرَ! وإنما أوَّلُه نطفةٌ، وآخره جيفةٌ!".

أخذه أبو العتاهية [130 هـ – 210 هـ]: [4]

ما بالُ مَنْ أَوَّلُه نُطْفَةٌ   وَجِيْفَةٌ آخِرُه يَفْـــخَرُ

الحل

لغة: ضد العقد أي فتح العقدة، وفكها، وحل الكلام المنظوم: نثره. [5]

اصطلاحا: "هو نثر النظم. وإنما يقبل إذا كان جيد السبك، حسن الموقع". [1] أي جعل النظم نثرا. فهو التصرف في كلام الغير بدون إذنه.

---

1 المعجم الوسيط: 613-614. مادة "عقد". وينظر: أساس البلاغة: 308. لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري [538هـ] بتحقيق: الأستاذ عبد الرحيم محمود، عرَّف به الأستاذ الكبير أمين الخولي.

2- المطول شرح تلخيص المفتاح: 92. ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: 337-338. للسيد أحمد الهاشمي. دقق هذه الطبعة وأعد فهارسها حسن نجار محمد. مكتبة الآداب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض، سنة الطبعة 1420هـ-1999م. وينظر: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الجزء الرابع/696. لـ عبد المتعال الصعيدي. مكتبة الآداب- القاهرة، الطبعة السابعة عشر: 1426هـ-2005م.

3- ديوان الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي [150هـ-204هـ]: 399. بعنوان: "خلاق البرايا". جمعه وشرحه ورتبه: محمد عبد الرحيم. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، سنة الطبعة: 1420هـ-2000م.

البرايا جمع، مفرده البرية أي الخلق. عنت: خضعت وذلت.

4- ديوان أبي العتاهية: 178. القصيدة بعنوان: "المورد الأكبر". دار بيروت للطباعة والنشر، سنة الطبعة 1406هـ-1986م.

5- ينظر: المعجم الوسيط: 193. مادة "حل".

ف "جيد السبك" يعود إلى اللفظ بأن يكون كلاما مسجوعا/ذا فقرات مستحسنة، و"حسن الموقع" يرجع إلى المعنى/الدلالة بأن يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال/البلاغة.

قال المتنبي: [2] [الطويل]

إذا ساءَ فِعْلُ الْمَرْءِ ساءَتْ ظُنُوْنُهُ وَصَدَّقَ من يَعْتادُهُ مِنْ تَوَهُّـــــمِ

يقول أبو الطيب: "إذا كان فعل المرء سيئا قبيحا ساء ظنه بالناس لسوء ما انطوى عليه. وإذا توهم في أحد ريبة أسرع إلى تصديق ما توهمه لما يجد في مثل ذلك من نفسه". يشكو الشاعر سيف الدولة لإصغائه إلى قول أعدائه.

قال بعض المغاربة: "فَإِنَّهُ لَمَّا قَبُحَتْ فَعَلَاتُهُ، وَحَنْظَلَتْ نَخَلَاتُهُ، لَمْ يَزَلْ سُوْءُ الظَّنِّ يَقْتَادُهُ، وَيُصَدِّقُ تَوَهُّمُهُ الَّذِيْ يَعْتَادُهُ".[3] فإنه حل قول أبي الطيب.

التلميح/الاستيحاء/الإيماء

لغة: بتقديم اللام على الميم مأخوذ من "لمح" أي أبصر ونظر إلى الشيء، ومنه يقال في هذا البيت تلميح إلى قول فلان. أو بتقديم الميم على اللام مأخوذ من "ملح" اي الإتيان بالشيء المليح، كما في التشبيه والاستعارة.[4]

اصطلاحا: هو عبارة عن صدور الإشارة من النص الحاضر إلى الغائب دون استحضار مباشر، وهذه الإشارة/الإيحاء ترتد إلى قصة أو شعر أو مثل من غير ذكره. [5]

قال الفرزدق:[6] [الطويل]

فَلَمَّا عَتَا الْجَحَّـــادُ حِيْنَ طَغَى بِهِ غِنًى قال: إِنِّيْ مُـــرْتَقٍ في السَّـــلالِمِ
فَكَانَ كَمَا قَالَ ابْنُ نُوْحٍ سَأَرْتَقِيْ إلى جَبَلٍ مِنْ خَشْيَةِ الْمَاءِ عَاصِمِ
رَمَى اللهُ فِي جُثْمَانِهِ مِثْلَ مَـا رَمَى عَنِ الْقِبْلَةِ الْبَيْضَاءِ ذات المحـــــارِمِ
جُنُوْدا تَسُوْقُ الْفِيْلَ حَتَّى أَعَـــادَهَا هَبَاءً وكانوا مُطْرِخِمِّيْ الطَّراخِـــــمِ

1- المطول شرح تلخيص المفتاح: 92. ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: 337-338. وينظر: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الجزء الرابع/698.

2- شرح ديوان المتنبي: المجلد الثاني، الجزء الرابع/264. وضعه عبد الرحمن البرقوق. الناشر: دار الكتاب العربي بيروت- لبنان.
يعتاده: ينتابه، و "من" للبيان.

3- المطول شرح تلخيص المفتاح: 92. ينظر: هامش جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: 338.

4- أساس البلاغة: 414. مادة "لمح"، و 434. مادة "ملح".

5- المطول شرح تلخيص المفتاح: 92.

6- ديوان الفرزدق: 613. شرحه وضبطه وقدم له: الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1407هـ-1987م.
المطرخمون: الشامخون بأنوفهم، المغرورون.

هنا أجد في أبيات الفرزدق إفرازات ثقافية وعلاقتها بالعمل الأدبي... إنها تحتفظ بقيمتها التاريخية والثقافية وتترسب داخل ذاكرة النص الكلي/العام... ولا تلبث أن تتحول إلى رموز ثقافية ومرجعية، أو شفرات تتعدد التأويلات حولها... وهنا يحدث صراع قائم بين القديم والحديث، بالغ المدى في قيمتها التاريخية والأيديولوجية...

هذه الأبيات تشير إلى قصة نوح عليه السلام وقصة أصحاب الفيل بِبُعْدِهِما الديني والثقافي.

ومن هذا المنطلق يصير "التناص" منوطا بالإحالة تارة أو عدم الإحالة تارة أخرى إلى الاستحضار/الاستشهاد/التلميح/السرقات... ويصبح مقصد عمليات إجرائية بين النصوص عبر مداخلاتها النصية بناء على أداة التعالق والتمازج أو التعالي النصي أو العلاقات الموجودة بين نص فآخر. هذه الأدوات تُجَسِّدُ التقارب والتشابه بين النصوص السابقة والمعاصرة، وتترك آثارا في الخلف التي ترتبط بالسلف منها، ويكون التعرف على النص الماضي والتسرب إليه عبر النص الحاضر.

هذه الإشارات السياقية/النصية ترتد إلى قصة أو مَثَلٍ أو شعر أو حكمة... مما يترتب عن "التناص" أي التداخل النصي أو علاقة تفاعل بين نص سابق ونص حاضر. يرى ليتش أن النص ليس مادة موحدة/مستقلة بل إنه عبارة عن العلاقات النصية أو شبكة غير تامة مكونة من المقتطفات المستعارة شعوريا أو لاشعوريا.

قال أبو تمام: [1] [الطويل]

فَوَاللهِ مَـــا أَدْرِيْ أَ أَحْــلَامُ نَـائِـمٍ   أَلَمَّتْ بِنَا أَمْ كَانَ فِي الرَّكْبِ يُوْشَعُ؟

ففيه إشارة إلى قصة يوشع بن نون فتى موسى عليه السلام واستيقافه الشمس أثناء القتال يوم الجمعة خوفا من غروب الشمس قبل الفراغ منه، ويدخل يوم السبت فلا يحل له القتال فدعا اللهَ فردَّ له الشمس حتى فرغ من القتال. فشعر أبي تمام جاء كـ نتيجة نص كلي وهو النص التاريخي والاجتماعي (قصة يوشع بن نون)، وتكون القصة تصورا كليا لنص أبي تمام، فالقصة/الحادثة نص مطلق وشعر أبي تمام نص متداخل به ومتقاطع معه في الفضاء/الفراغ التي تلتقي فيه مجموعة من النصوص، فلم يبق نص أبي تمام إلا أنه نسيج من نصوص سابقة من خلال اقتفاء أثرها واحتذاء حذوها. فهذا التلميح بمعناه الإشعاعي يمثل النص الغائب في الوقت الذي يمثل النص الحاضر.

ولو استقصيت هذا الباب لطال جدا، وإنما أوردت هنا بعض لمحات عن قضايا التداخل والاقتداء والاحتذاء وغيرها ليعلم القارئ/المتلقي أنها أمور جارية بين الأعمال الأدبية بل صار "التناص" علامة التبديل والتحويل بين كل نص وآخر سواء أ نصا أدبيا/نصوصا أدبية كان أو غير نص أدبي/نصوص أدبية.

1- شرح ديوان أبي تمام: 397/1. للخطيب التبريزي، التقديم والهوامش والفهارس: راجي الأسمر. دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية 1414هـ-1994م. هذا المعنى مردود إلى ما حكاه أهل الكتاب أن الشمس رُدَّتْ ليوشع بن نون.

وقد يعنى بـ "الإيماء" مجرد الإشارة إلى شيء أو الإيماء إلى شيء دون التصريح كقول الأفوه:

إنّ بَنِيْ أَوْدٍ هُـــمُ مَــا هُـــمُ لِلْحَرْبِ أَوْ لِلْجَدْبِ عَامَ الشُّمُوسْ

"أومأ بقوله "الشموس" إلى الجدب وقلة المطر والغيم، أي إن كل أيامهم شموس بلا غيم". [1] فالمتلقي حينما يتلقى هذا النص يفهم مباشرة أن أسلوبه يشير ويؤمئ إلى المعنى وله دلالة تخصه وبذلك يتغير معنى النص إلى الأثر الذي صار نتيجة الأثر عينه حيث تأثر النص بما يحدث في الخارج وتأثر قائله حيث يصوغه كنتاج ذاك الأثر غير المباشر حينا والمباشر حينا آخر، ثم يأتي دور المتلقي/القارئ، فيأخذ منه ذاك المعنى الذي يؤمئ إليه النص دون التصريح استنادا إلى الوسائط التي تجسّده من البيئة والمجتمع (نص بيئي وجماعي) والثقافة (نص ثقافي وتاريخي)، فيحدث من خلال هذه المعالجة شيء من تداخل وتثاقف وتلاقح بين القائل وقوله، وبين القارئ وقراءته، فلا يبقى "النص" عندئذ شيئا مستقلا في ذاته بل إنه يصير علقة الإنتاج والاستنتاج دون أيّ مبررٍ له من ذلك.

توارد الخواطر وموارِدة الأفكار

وهو التشابه/التضارب بين الثاني والأول من أجل مجيء الاتفاق في اللفظ والمعنى أو المعنى فحسب من غير قصد إلى الأخذ والسرقة. [2]

"كما يحكى عن ابن مَيَّادَةَ أنه أنشد لنفسه:

مُفِيْدٌ، ومِتْلافٌ، إذا ما أتيته تهـلّل، واهتزّ اهتزازَ المهـنّد

فقيل له: أين يُذْهِبُ بك؟! هذا (البيت التي أنشدته) للحطيئة؟ فقال: الآن علمت أني شاعر؛ إذ وافقته على قوله ولم أسمعه". [3]

معنى البيت: الممدوح معط للأموال ومتلفها للسائلين، ويتلمع وجهه عند السؤال، أو اللقاء، ويتحرك من شدة السرور كتحرك السيف الهندي.

تحليل وربطه بالمصطلح

فالحديث عن توارد الخواطر وارتسام المعاني في الأفكار وحضور نص داخل نص آخر صار أداة ربط المصطلحات العربية بالتناص، ومنه أضحت هذه المصطلحات أنماط "التناص" العربية لكونها طرقا مكثفة بعلاقاتِ حضورِ نصٍّ داخلَ نصٍّ أو نصوصٍ أخر، وهذا الحضور قد يكون بشكله الأقل جلاء وحرفية مثلما يكون في "الإلماع/ التلميح *allusion*...

1- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 191.

2- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 312. لـ جلال الدين محمّد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمّد الخطيب القزويني [ت739هـ]، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمّد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2003هـ-1424م.

3- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 312. كتاب التبيان في علم المعاني والبديع والبيان: 451. لـ شرف الدين حسين بن محمّد الطيبي [ت 743هـ]، تحقيق وتقديم: الدكتور هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى 1407هـ-1987م.

إذا قُصِدَ بـ "التناص" أنه حضور نص أو عدة نصوص سابقة أو متزامنة مع نص معين فيه، وبكيفيات مختلفة، فـ مصطلح "توارد الخواطر" لغاية ما تشبه مصطلح "التناص" ويمكن للقارئ أن يتبنى الفكرة الصارمة للنصية من خلال إجالة النظر في لفتات عربية نقدية للنقاد القدامى أمثال أبي هلال العسكري [ت 395هـ]، وابن رشيق القيرواني [ت 450هـ]، وابن الأثير الكاتب [ت 637هـ]، وحازم القرطاجني [ت 684هـ]، والخطيب القزويني [ت 739هـ]، يقول حازم القرطاجني عن توارد الأفكار وتداعي الخواطر: "إنّ من المعاني ما يوجد مرتسما في كل فكر ومتصورا في كل خاطر، ومنها ما يكون ارتسامه في بعض الخواطر دون بعض، ومنها ما لا ارتسام له في خاطر وإنما يتهدّى إليه بعض الأفكار في وقت مّا فيكون من استنباطه. فالقسم الأوّل هي المعاني التي يقال فيها إنها كثرت وشاعت، والقسم الثاني ما يقال فيه إنه قلّ أو هو إلى حيّز القليل أقرب منه إلى حيّز الكثير، والقسم الثالث هو المعنى الذي يقال فيه إنه ندَر وعُدِمَ نظيره". [1] فالنظرة الأولى في كلامه تستكشف مطالب التقارب النصي، لأنه إلى حد كبير يكون نتيجة استدعاء مطالعات الكاتب/الشاعر بمعان جديدة فيما سبقه مما يكشف عن شباك التداخل في كلام النقاد العرب تحت توارد الأفكار/الخواطر، وبذلك ينتهي باستعادة كل نص نصا أو نصوصا أخر بدرجات متفاوتة وفق مداخلات المنشئ/المتلقي بغض النظر عن الانقسام بين اللفظ والمعنى، لأن "النص" في الدراسات التي أسست عليها مفاهيم "التناص" يراد به التماسك والاتساق والقصدية والقبول ومراعاة مقتضى الحال والإخبار... هذه الخصائص تشكِّل مفهوما للنصية التي يُسْنَد إليها في المداخلات اللفظية والمضمونية عبر الاحتكاك المتعارض بين المتكلم والمخاطب، ومن هذا المنطلق يفارق "تواردُ الأفكار/الخواطر" تلك النصيةَ، لأن النص الناتج من "المواردة" هل هو نتاج الباعث الداخلي في نفس المنتج والمبدع الذي لا يزال قارئا؟ لأن فلسفة توارد الأفكار تعتمد في ذاتها على عدم التلاحق المباشر واللامباشر، بينما يعتمد "التناص" على أحد النمطين للتلاحق، فلا يصح أن يقال عن نص "التوارد" إنه عين نص "التناص".

التضمين

لغة: ضمن المال منه: كفل به... وهو في ضمنه وضمانه. ومن المجاز: ضَمِنَ الوعاءُ الشيءَ وتَضَمَّنَه، وضَمَّنْتُه إياه، وهو في ضِمْنِه. [2]

اصطلاحا: "هو أن يضمَّن الشعر شيئا من شعر الغير مع التنبيه عليه إن لم يكن (الجزء المضمن) مشهورا عند البلغاء". [3]

قال أبو مُحَّد الحريري [ت 516هـ] في حكايته قول الغلام الذي قدمه أبو زيد السروجي للبيع: [1] [الوافر]

1- منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 170. صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق: الدكتور مُحَّد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، سلسلة "الذاكرة الحية"، الدار العربية للكتاب – تونس، الطبعة الثالثة 2008م.

2- أساس البلاغة: 587/1.

3- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الجزء الرابع/693.

على أَيِّ سَأُنْشِـدُ عِنْدَ بَيْعِيْ   أَضَاعُـوْنِيْ وَأَيَّ فَتى أَضَاعُـوْا

عجز البيت لعبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان – ﷺ – العرجي.

وأحسن وجوه "التضمين" ما زاد على شعر الشاعر الأول بنكتة لا توجد فيه كالتورية والتشبيه، كما في قول ابن أبي الإصبع [ت 654هـ]: [2] [الطويل]

إِذِ الْوَهْمُ أَبْدَى لِيْ لَمَاهَا وَثَغْرَهَ   تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقِ

وَيَذْكُرُنِيْ مِنْ قَدِّهَا وَمَدامِعِيْ   مَجَـرُّ عَوالِيْنَا وَمَجْـرَى السَّوابِقِ

معنى البيت: حين أظهر الوهم لي حمرة، أو سمرة شفتيها، وأظهر أسنانها تذكرت الموضع الواقع بين العذيب وبارق، وكذلك يذكرني الوهم من قدها ومن دموعي جر الرماح وجريان الخيل السوابق.

أنهم كانوا نزولا بين هذين الموضعين، وكانوا يجرون الرماح عند مقابلة الفرسان، ويسابقون على الخيل.

المصرعان الأخيران ليس إلا لأبي الطيب المتنبي، [3] يقول في إحدى قصائده: [4]

تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقٍ   مَجَـرَّ عَوَالَيْنَا وَمَجْـرَى السَّـوَابِقِ

أراد أبو الطيب بـ العذيب وبارق موضعين بظاهر الكوفة. إنه قصد به ذكرى من ذكريات الماضي تتعلق بـ أرض الشاعر ومنشأه، ومطاردته الفرسان وإجراء الخيل، فكأنه يقول: تذكر نزولنا بين هذين الموضعين حين كنا نجر رماحنا/عوالينا عند مطاردة الفرسان ونتسابق على الخيل.

وكلمة "العذيب" تصغير "العذب" يعني شفة الحبيب، وبـ "بارق" أسنانها الشبيهة بالبرق، وبـ "ما بينهما" ريقها هو تورية، حيث أراد ابن أبي الإصبع بها المعنى البعيد، وشبه تبختر قدها بتمايل الرماح، وتتابع دموعه بجريان الخيل السوابق، وهما تشبيهان، ففي المضمَّن زيادة على الأصل بالتورية والتشبيه، فتشبيه قدها ومدامعها بمجر العوالي/الرماح، ومجرى السوابق/الخيل تشبيه حسن. [5]

وإذا ضمَّن الشاعرُ البيتَ فما زاد سُمِّيَ تضمينه **استعانة**، وإذا ضمَّن شطر البيت فما دونه سُمِّيَ تضمينه **إيداعا**، كأنه استعان عن الغير في الأول، وأودع شعره شيئا قليلا من شعر غيره، وسُمِّيَ الثاني **رفواً** أو **رفوءً** أيضا، كأنه رفأ وأصلح خرق شعره بشيء من شعر الغير. [6]

1- كتاب المقامات: 154. لأبي محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري، طبع في مطبع اردو گائيڈ كلكتة بـ اهتمام كبير الدين أحمد 1299هـ-1882م.

2- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 317.

3- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 317.

4- شرح ديوان المتنبي للبرقوقي: المجلد الثاني، الجزء الثالث/60.

5- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الجزء الرابع/696.

6- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 318.

تحليل وربطه بالمصطلح

يشار بذلك إلى عملية التداخل واقتطاع جزء من البيت أو البيت بكامله، وتتجلى فيه القصدية تجليا مباشرا... إنه يصلنا أحيانا بجذور التناصيات مع النصوص الأخر عن طريق الاستبطان لمعالم نص في نص آخر... وترتدى أبعادا فنية وبلاغية وتأتي بمحاور عديدة وخطابات متعددة وتجارب موصولة حيث تتدفق منها دلالات نفسية وفنية وحضارية تصلح لتسمى بـ تناصيات النص/النصوص عن طريق المزج والتدمير بين نصين؛ سابق ولاحق... فكل ما يوجد حول النص يوجد في محيطه ويقتحم أغواره ويمسك الخيوط الأساسية للعمل النصي، فالعملية التفاعلية تتحقق عبر تعاليات "النصية" التي صارت محطةَ نشاطاتٍ نصيةٍ تسعى نحو فكِّ شفرات لغوية وغير لغوية وكشف بُنَى نصية وإبراز سياقات طبيعة التعالقات التي تربط نوايا النص بغيره فكأنها تستنطق وتستقرئ تلك النوايا الخبيئة فيها...

فالتضمينات أخذت الكثير من اهتمام الباحثين العرب نظرا لدورها البالغ في إضاءة تشاكلات النص واستيعاب مناسبات تتناص مع النصوص المقدسة أو الموروث...

ويقول ابن حجة الحموي [ت 837هـ] في معنى الإيداع/التضمين هو ما يشير إلى ارتضاء الكاتب/المضمن وقصده، ونوعية المتلقي/القارئ لاشتراكهما في ثقافة الحس، والذوق، وسعة المعرفة، والانسجام بين النصين، لأن الإيداع لديه يعني "أن يودع الناظم شعره بيتا من شعر غيره أو نصف بيت أو ربع بيت بعد أن يوطئ له توطئة تناسبه بروابط متلائمة بحيث يظن السامع أن البيت بأجمعه له". [1] وهذا ما يحيل إلى الترابط النصي عبر الاحتكاك بين طرفي النص.

الاقتباس

لغة: وهو الشيء المأخوذ من غيره، ومنه يقال: "هذه حُمَّى قَبَسٍ لا حُمَّى عَرَضٍ" أي اقتبسها من غيره ولم تعرض له من تلقاء نفسه". [2]

اصطلاحا: هو "أن يضمَّن الشعر من القرآن الكريم أو الحديث لا على أنه منه" [3] أي بأن يكون الكلام المضمن خاليا من الإشعار بذلك كأن يقال: قال الله تعالى كذا ونحوه، أو من غير إفادة صريحة أنه منه. [4]

فمنه ما لا ينقل فيه اللفظ المقتبس عن معناه الأصلي إلى معنى آخر.

- قال الله تعالى: ﴿إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: 77]

1- خزانة الأدب وغاية الأرب: 462. لـ تقي الدين أبي بكر علي المعروف بابن حجة الحموي، وبهامشها رسائل أبي الفضل أحمد بن الحسين يحي ابن سعيد الهمذاني المعروف ببديع الزمان، مطبوعة 1291هـ، (نسخة عتيقة).

2- أساس البلاغة: 352.

3- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الجزء الرابع/688.

4- كتاب التبيان في علم المعاني والبديع والبيان: 416.

قال الحريري: "فلم يكن إلا كلمح البصر، أو هو أقرب، حتى أنشد فأغرب". [1]

– قال الله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: 18]، و ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: 173]

قال أبو القاسم بن الحسن الكاتبي: [] [2]

إنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ عَلَى هَجْـرِنَا ... مِنْ غَيْرِ مَا جُرْمٍ فَصَبْـرٌ جَمِيْل

وَإِنْ تَبَـدَّلْتِ بِنَـا غَيْـرَنَا ... فَحَسْبُـنَا اللهُ وَنِعْـمَ الْوَكِيْـل

– عن أنس بن مالك قال قال النبي عليه الصلاة والسلام: "حُفَّتِ الجنَّةُ بالمكارِه، وحُفَّتِ النَّارُ بالشهَواتِ". [3]

قال الصاحب إسماعيل بن عبّاد: [4] [الرمل]

قَالَ لِيْ: إنَّ رَقِيْبِيْ سيئ الخُلْقِ؛ فَـدَارِهْ ... قلتُ: دعني؛ وجهُك الجنةُ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ

ومنه ما ينقل فيه اللفظ المقتبس عن معناه الأصلي إلى معنى آخر لأجل الوزن أو غيره، ولتغيير يسير يسمى ذلك بـ "الاقتباس"، فإذا كثر التغيير كان من "العقد".

قال ابن الرومي: [5] [الوافر]

لَقَدْ أخْطأْتُ في مَدْحِـ ... ـكَ ما أخطأْتَ في مَنْعِيْ

لَقَـدْ أنْزَلْتُ حـاجـاتي ... بِـوادٍ غَيْـرِ ذي زَرْعِ

فإن معنى "واد غير ذي زرع" في القرآن الكريم هو وادي مكة أي الأرض الموَتَان الذي لا ماء فيه ولا نبات.

والمراد في شعر ابن الرومي إمساك الممدوح وعدم إنفاقه وقلة خيره.

1- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 312. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الجزء الرابع/689. نقلا عن "النحل": 77.

2- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 314. وانظر: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان ولابديع: الجزء الرابع/117. أزمعت: عزمت، الجرم: الذنب.

3- صحيح مسلم بشرح النووي: 165/17. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري [ت261هـ]، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، المطبعة المصرية بالأزهر، إدارة محمد محمد عبد اللطيف، الطبعة الأولى 1349هـ-1930م. سنن أبي داود: : 516، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني [ت 275هـ]، كتاب السنة، باب في خلق الجنة والنار، رقم الحديث 4744، مروي عن أبي هريرة ﷺ، (حسن صحيح)، اعتنى به فريق بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع – الرياض.

4- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 314. الرقيب: الحارس، داره: لاطفه، حفت: أحيطت.

5- ديوان ابن الرومي: 394/2. شرح الأستاذ أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة 1423هـ-2002م. وجاء صدر شطر البيت الأول في الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: 315. لقد أخطأت في "مدحي" بالياء.

فعملية "الاقتباس" العربي لا تعني أن المصطلح نفسه يمثل "التناص" بل المداخلة النصية التي تتحقق من طريق الاقتباس هي ما تعني الفلذات النصية يستحضرها الفاعل/مؤلف النص الجديد من خلال إجراء ثنائية الاقتطاع والتحويل ليجعل نصَّه حصيلةَ تفاعلِ نصوصٍ...

المعاني المشتركة/الجارية

ما وجد "الاتفاق ***coincidence***" في المعاني المشتركة/الجارية إنها لا تتقيد بالزمان/المكان بل إنه يكون نتيجة توارث الأجيال، وتلاقي طبائع الثقافة والتاريخ عايشها المؤلف عندما كان قارئا، والقارئ/المتلقي عند عودته إلى ماضيه وماضي مؤلف النص الحاضر بين يديه. فالمعنى المشترك عندما يقع في النصين السابق واللاحق يوجب تصور حضور نص أولي في نص لاحق، ويحقق أن معنى الثاني هو رصد معنى الأول.

قال كلثوم بن عمرو العتَّابي: [الكامل][1]

رَدَّتْ صَنَائِعُهُ إِلَيْهِ حَيَاتَهُ فكأَنَّهُ مِنْ نَشْرِهَا مَنْشُوْرُ

قال أبو تمام: [البسيط][2]

أَلَمْ تَمُتْ يا شَقِيْقَ الجُوْدِ مُذْ زَمَــنٍ فقالَ لِي: لَمْ يَمُتْ مَنْ لَمْ يَمُتْ كَرَمُهُ

ومثل هذا لا يقال له مسروق، لأنه قد جرى في عادات الناس حيث يقولون إذا مات أحد من أهل الخير والفضل: "ما مات من خلَّف مثل هذا الثناء، ولا من ذُكِرَ بهذا الذكر... وذلك شائع في كل أمة، وفي كل لسان". [3] **فما يعرفه العامة ويردده لا يعد سرقة.**

تحليل وربطه بالمصطلح

المعاني المشتركة أصبحت فحوى "التناص" لكونها أشد تقاربا وصلة بالنص العام/الكلي، لأن النص الثاني لا يعني الإرجاء والإرجاع إلى الأول باعتباره مصدرا، وكذلك لا يعني أن ثمة صلة متبادلة (تأثر متبادل وتأثير متفاعل) بين ذينك النصين، بل الذي يؤصل التعالق بينهما ويكشف عن التمازج هو التداخل النصي الذي يتحقق عبر صلة هدم النص في الفضاء والتقائه بغيره فيه حيث يتكون منه نص جديد نتيجة ذاك النص

1- الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي: 114.

2- الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي: 114. وفي شرح الصولي للديوان جاء صدر البيت: "ألم تمت يا شقيق الجود من زمن". أصل "الشقيق" الذي يشاق الإنسان في النسب، كأن كل واحد منهما أخذ شقا أي جانبا ونصفا". شرح الصولي لديوان أبي تمام: 354/3. دراسة وتحقيق: الدكتور خلف رشيد نعمان، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، مؤسسة الفليج للطباعة والنشر، 1982.

3- الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي: 114.

الغائب... وهنا تنسجم معه دينامية التلقي حيث يصير كل كاتب متلقيا وكل منشئ قارئا أولا، وبذلك يمكن أن يقال إن "التناص" التفكيكي يمكن أن يطبق على المعاني الجارية على الألسنة بكل عناصره...

فلا يقال إن أبا تمام قد سرق هذا المعنى من العتابي لكونه من المعاني العامة والمبتذلة. وهذا التداخل يكون قويا حيث لا يقال إن أحدا يستملُّ ذاك المعنى من آخر.[1]

وهنا أذكر معنى آخر من المعاني التي اشتركت بين الناس وكثرت على الأفواه.

قال بشار بن برد: [] [2]

لَيْسَ يُعْطِيْكَ لِلرَّجَاءِ وَلاَ الْخَوْ ... فِ، وَلَـكِنْ يَلَذُّ طَعْـمَ الْعَطَاءِ

قال أبو تمام: [الكامل] [3]

لَوْ يَعْلَمُ الْعافُوْنَ كَمْ لَكَ فِي النَّدَى ... مِنْ لَذَّةٍ وقَرِيْحَةٍ لَمْ تُحْمَـــــــــــــدِ

تحليل وربطه بالمصطلح

فما إخال أبا تمام احتذى في هذا البيت على بشار، لأن المعنيين وإن اتفقا في طريق التذاذ الممدوح بعطائه فقط ولكن هذا المعنى المشترك بين الشاعرين ليس من بديع المعاني التي يختص بها شاعر حتى يقال إن واحدا أخذه من الآخر، بل إنه من المعاني المعتادة عند الناس حيث يقولون: فلان لا يعطي كرها أو تكلفا بل يعطي عن صدق نية ومحبة ووداد...

فنص أبي تمام (اللاحق) يتعامل مع نص بشار (السابق) على سبيل التحاور أو المصادرة عليها أو القبول... ثمة أرى في بعض المعاني أن النص اللاحق يتعامل مع النص السابق على سبيل التعديل أو الرفض أو السخرية أو التشويه... وهذه التفاعلية تتحقق بين النصين عبر المواصفات المتعارفة عليها.

فالمعاني المشتركة وغيرها التي يقع فيها شيء من تمازج/تماثل/تلاحق تُمَثِّلُ بؤرةً مزدوجةً تتجسَّدُ بها نصيةُ "النص"، فتربطها بالمتقدم... وهذا ما يجلب الانتباه إلى النص الغائب/السالف، ويقوم بإلغاء استقلالية النص نظرا إلى تلك الازدواجية التي تدمج "النص" المحقق في التاريخ والمجتمع/الثقافة/الماضي... وبذلك يصير "النص" بنية عميقة غير سطحية تتوالد عبر نصوص المجتمع والتاريخ...

1- وفي معنى "الابتذال" ومفهومه ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 1/197-198.

2- ديوان بشار بن برد: 1/136. جمع وتحقيق وشرح: محمد الطاهر بن عاشور، الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007م. الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي: 115.

3- شرح ديوان أبي تمام: 1/260. (الطبعة الثانية 1414هـ-1994م). وجاء في الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي عجز البيت: "من لذة أو فرحة لم تحمد". 115.

ثم إن المعاني المشتركة لا تعني دراسة المؤثرات أو المصادر أو علاقات التأثير والتأثر بين النصوص في التراث العربي بل إنها تشتمل على كل الممارسات المتراكمة والأنظمة الإشارية والشفرات التاريخة والشظايا الجماعية والعينات الأدبية والمواضعات اللغوية والسياقية... وهذا هو عين التناص عند جوليا التي جاءت به بديلا لمصطلح الحوارية عند باختين.

هذه الأبعاد التي تتآلف في "السرقة" من نواحيها المختلفة تصلح أن يطلق عليها بمسمى جديد وهو "التناص"، لأنها تدرس العلاقةَ بين النصين فأكثر وتؤثر على طريقة قراءة النص المتناص... انطلاقا من ذلك ينحو الحديث إلى مفهوم "التناص" الذي يجسِّد "النصَّ" على أنه حاملُ آثارِ نصوصٍ أخرَ أو أصدائها... وهنا ينبغي أن يوضع في الاعتبار ما جاء به جنيت عند دراسته للتناص حيث جعله لا يقتصر على الآثار أو التضمين أو الأصداء فحسب بل إن "المصطلح" يمثِّل تمازجا كبيرا/تلاحما عميقا بين النصوص مما يعني "عبر النصية ***trnstextutality***"، وضع جنيت مصطلحين؛ النص المتسع ***hypertext*** للإشارة إلى النص المتأثر/المتفرع/اللاحق/المتأخر، والنص المنحسر ***hypotext*** للإشارة إلى النص المؤثر/الأول/السابق/المتقدم، اللذين ينتهيان إلى تجسيد مفهوم "النص" من خلال "عبر النصية"، ويدرسان ارتباطات نصية وعلاقة متعارفة عليها في خطوط نصية النص المكوَّن من نصين أو نصوص عديدة.

الأخذ وتداول المعاني

جعل أبو هلال العسكري السبقَ والفضلَ للشاعر أو الكاتب إذا أخذ المعاني المتداولة شريطة أن صاغ صياغة لم يسبقها أحد، فـ الكاتب أو الشاعر يستطيع أن يصوغ صياغة جميلة ليغلب بها صفةَ "التداول" و"التوارد" و"الاتفاق" حسب مقدار جودة قريحته ومهارة صياغته وإتقان نسجه. الجدة التي تأتي في العبارة والنص، يعود فضلها إلى اللاحق إذا زاد، وهذا الأمر يُقِرُّ ترادف "التناص" عليه، وهذا ما أكده أبو هلال العسكري – في بابٍ عقده في حسن الأخذ – بقوله: "**ليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني ممن تقدمهم والصب على قوالب من سبقهم،** ولكن عليهم إذا أخذوها أن يكسوها ألفاظا من عندهم، ويبرزوها في معارض من تأليفهم، ويوردوها في غير حليتها الأولى، ويزيدوها في حسن تأليفها، وجودة تركيبها، وكمال حليتها، ومعرضها فإذا فعلوا ذلك فهم أحق بها ممن سبق إليها، ولولا أن القائل يؤدي ما سمع لما كان في طاقته أن يقول". [1]

يعود "التناص" إلى "تداول المعاني" و"تداخل الأفكار" وتلاقى الخواطر"، فإرجاع المعاني إلى السابق يعني حتمية التداخل والتعالق والتشابك بين النصوص، فلا يقدر أحد على الإفلات من شباك التداخل مع السابقين. هذا المعنى ينطبق تماما على مفهوم "التناص"، لأن كلا الأمرين؛ تناوُل المعاني من المتقدمين وتكوين "النص" كموزاييك من الاستشهادات يلتقيان عند امتصاص وتحويل لنص آخر، فالقيمة العملاتية سواسية في

1- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: 217. الفصل الأول في الباب السادس من حسن الأخذ.

طرفي النقد النصي للتراث العربي واللسانيات الحديثة بل إذا قلت إن التراث له سبق في فتق بذور تلك القضايا النصية ومقوماتها أكثر بكثير مما تطرقت إليها الألسنيات الحديثة اليوم لما كنت مبالغا فيه، ويتسنى ذلك لمن يمعن النظرَ في كلام العسكري، إنه يوحي إلى الاحتذاء، ويفكك أطناب التحول عبر ربطه الأوشاج المختلفة لتجسيدات أفق توقعات القارئ، ويفتق معاني تلك الأفقية من خلال الضغوط على ثقافة معينة أو ثقافات متباينة، ويسبب علل تصارع النص واستيعابها للنصوص الأخر وتدميرها وتهديمها في نفس الوقت...

هذه المصطلحات العربية/الحصيلات الفكرية النقدية البلاغية لا تعني حصر فعالياتها على قرص "التناص" المدمج بل إنها تعني تسجيل مفهوم "التناص" ومعطياته في أيقونات الوسائل المترابطة، المتضمنة الإمكانيات النصية، المشتملة على الخصائص المتشابكة الأطراف، المتوارية في الخطابات والملفوظات المتعددة الصور والحركات والأصوات والدلالات والعلامات... ثمة مصطلحات أخر تستدعي نفس المواصفات الفنية المتطلبة بدورها إنجاز النص، ولكن مفاد ذكر بعضِها دون بعضٍ آخرَ مجرَّدُ تمثيلٍ لشذرات عصرنة النص والتناص ليتبين للقارئ أن علماء العربية كانوا واعين بجملة شذرات النصية المعاصرة...

الاستشهاد

تعتبر الاستشهادات *Citations* ضمن "النص" امتدادا لمفهوم الاستعلاء النصي، إنها مصاحبات نصية تقع في بنية نصية معينة باعتبارها مجموعةً من النصوص المأخوذة من ذاكرة النص الكلي/العام، فمؤلف "النص" يكون قارئا/متلقيا في نسج اللفظ والمعنى لصياغة "النص". وبذلك يُكْسِبُ "النصَّ" طابَعا تناسليا لاستيعابه عددا من النصوص... إنه طريقة متبعة قديما للاستحضار.

نظرا إلى ظاهرة التداخل بين النصوص التي سماها جنيت بتسميات مختلفة، لكل تسمية معنى/مفهوم محدد يتحلق في تجاوز النص إلى غيره ودخوله في علاقة مع نصوص أخر... هذا الحضور سواء كان في صورة العقد/الحل/التضمين/الاقتباس/الاستشهاد أو غيرها، يجعل "النص" متداخلا مع غيره تداخلا فعليا من طريق "الاقتباس" إذا كان النص الأدبي مضمَّنًا شيئا من النص المقدس، أو النص البنوي، ومن طريق "التضمين" إذا تداخل النصان الأدبيان من الشعر/النثر، ومن طريق "الاستشهاد" إذا جعل النص الآخر جزءا من النص الحاضر بإسناد دلالته إليه، أو تحويل النثر إلى النظم وبالعكس إذا كان بالعقد أو الحل وغيرها... هذه الإشكاليات متداخلة النصية "تناصَّاتٌ" بحرفيتها، ذكر جنيت الحرفية التناصية ممثلا بـ "الاقتباس" مما يعني أنه لم يُرِدْ به إلا مداخلةً صريحةً بين النصين/النصوص، هذه المداخلة باتت محور الدراسة حول قضية "النص/النصوص" ما يسمى بـ "التناص"، فالبنية النصية تصير ملتقى تعالقِ بُنًى صُغْرَى وبُنًى كُبْرَى.

الموازنة

يرى الآمدي من خلال موازنته بين البحتري وأبي تمام أن التعلق بين الشاعرين الذي ينبئ عنه تعالق معانيهما وتلاحق صياغاتهما قصدا أو من غير قصد يَنِمُّ عن ظاهرة تداخل عناصر دلالية/سميائية بحيث تقع عليها طباع الشعراء، فلا ينكر على الشاعرين في أي حال من الأحوال أن يتفقا في كثير من المعاني، لاسيما فيما اعتادها الناس. وقد سلك علي بن عبد العزيز الجرجاني مسلك الآمدي في اعتبار وجود تداخل نصين قديم وجديد من خلال تبيان حاجة المحدث إلى الرواية والحفظ قائلا: "أن المطبوع الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العرب إلا رواية، ولا طريق للرواية إلا السمع، وملاك الرواية الحفظ، وقد كانت العرب تروي وتحفظ، ويعرف بعضها برواية شعر بعض، كما قيل: إن زهيرا كان راوية أوس، وإن الحطيئة راوية زهير، وإن أبا ذؤيب راوية ساعدة بن جؤيَّة، فبلغ هؤلاء في الشعر حيث تراهم، وكان عبيد راوية الأعشى، ولم تسمع له كلمة تامة، كما لم يسمع لحسين راوية جرير، ومحمد بن سهل راوية الكميت، والسائب راوية كُثَيِّر، غير أنها كانت بالطبع أشد ثقة وإليه أكثر استئناسا". [1]

ثمة يتحقق "التناص/التداخل التناصي/البينصية" عند عبد القاهر الجرجاني من خلال استخدامه مصطلحات متناثرة في كتابه "دلائل الإعجاز" حول (النظم) من قضية اللفظ والمعنى، وقضية الفصاحة والبلاغة، وقضية الأخذ مع الإحسان والإجادة أو الأخذ مع الإساءة، وما إلى ذلك. هذه المصطلحات تشير إلى التوازي بين النصين فأكثر. وتوازي النصين وتناظرهما يعني تداخلهما فيما هو كشف عن حضور نص بين نص آخر. نظرا إلى ذلك تعرض عبد القاهر للفروق بين العبارتين الدالتين على معنى واحد إلا أن إحداهما تَفْضُلُ أُخْتَها لمزية تختصها، أفادت هذه معنى ما لا تفيده تلك، ومن ثَمَّ لا تصير العبارتان دالتين على معنى واحد بل تدل عليه الأولى ما لا تدل عليه الأخرى... لأن المعنى في هذا السياق يعني الغرض ما أراد المتكلم إثباته أو نفيه، مثل قولنا: زيد كالأسد وكأن زيدا الأسد، ففي الأول قصد تشبيه زيد بالأسد، بينما المعنى في الثاني فلا يتم بمجرد تشبيه أحدهما بالآخر، بل هنا ما تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهو بيان فرط شجاعة زيد وقوة قلبه وأنه لا يروعه شيء، هذه الزيادة وهذا الفرق ما جاء إلا بما تُوُخِّيَ في نظم اللفظ وترتيبه، حيث قُدِّمَ "الكاف" إلى صدر الكلام ورُكِّبَتْ مع "أنَّ"، فلم يبق – إذاً – سبيل إلى الشك في أن ذلك كان بـ "النظم". [2]

المعارضة عند عبد القاهر الجرجاني تتصف بـ الفصاحة والبلاغة وتخير اللفظ وجيد السبك وحسن الحبك، إنها لا تأتي بين الكلامين إلا من جهة هذه الأوصاف الراجعة إلى المعاني دون الألفاظ أنفسها. "وإذا عادت المعارضة إلى جهة المعنى، وكان الكلام يعارض من حيث هو فصيح وبليغ ومتخير اللفظ، حصل من ذلك أن "الفصاحة" و"البلاغة" و"تخير اللفظ"

1- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 23. وينظر: قضايا الحداثة عند عبد القاهر: 159.

2- كتاب دلائل الإعجاز: 258. باب اللفظ والنظم- فصل منه. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني. قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي بالقاهرة.

عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلم عليها، وعن زيادات تحدث في أصول المعاني، كالذي أريتك فيما بين "زيد كالأسد" و"كأن زيدا الأسد" وبأن لا نصيب للألفاظ من حيث هي ألفاظ فيها بوجه من الوجوه".[1]

مثال ذلك أن أبا الحسن – وهو في دائرة تناسب المعاني – ذكر بيت أبي نواس: [الرمل][2]

خُلِّيَتْ وَالْحُسْنَ تَأْخُذُهُ   تَنْتَقِي مِنْهُ وتَنْتَخِبُ

وبيت عبد الله بن مصعب: [الوافر]

كَأَنَّك جِئْتَ مُحْتَكِماً عَلَيْهِمْ   تَخَيَّرُ في الْأُبُوَّةِ مَا تَشَاءُ

وذكر أنهما معا من بيت بشار: [الطويل][3]

خُلِقْتُ على ما فِيَّ غَيْرَ مُخَيَّرٍ   هَواي، وَلَوْ خُيِّرْتُ كُنْتُ الْمُهَذَّبا

والأمر في تناسب هذه الثلاثة ظاهر، ثم إنه ذكر أن أبا تمام قد تناوله فأخفاه وقال: [الوافر][4]

فَلَوْ صَوَّرْتَ نَفْسَك لَمْ تَزِدْها   عَلى مَا فِيْكَ مِنْ كَرَمِ الطِّباعِ[5]

يظهر من هذا التوازي/المعارضة بين المعاني التداخل النصي الناجم عن الأخذ والإخفاء والتصرف في المعنى وإخراجه في صورة جديدة غير التي كان عليها. فـ "الكتابة" عند بارث لا تكون إلا نتاجا جماعيا لتفاعل ممتد لعدد لا يحصى من النصوص المخزونة في باطن المبدع. فكل نص يتمخض عن النصوص الأخر بنشوءه في ذهن المنشيء/الكاتب/المتلقي لتكثفه بالعلاقات المتفاعلة/الشفرات المنسية (أي أن أصولها منطمسة) في توارثه وتداخله وهو ما يسميه رواد مدرسة النقد التشريحي *Deconstructive criticism* بتداخل النصوص (*Intertextuality*)". فلا وجود للنص البرئ من العلاقات/المداخلات، وهي تعني هنا المقتطفات المستعارة الشعورية واللاشعورية ما عناه ليتش بـ نص متداخل *Intertext*/سلسلة من العلاقات مع نصوص أخر/ظهور الموروث في حالة تهيج وتهديم وتدمير ومحتوى تاريخي وثقافي...

الاقتصاص

نال القول إعجاب بعض أوساط العلم حيال مصطلح "الاقتصاص" القرآني، إنهم رأوا أنه عبارة عن مصطلح "التناص" المعاصر حتى بالغوا في إبداء وجهة نظرهم قائلين: إن "التناص/البينصية" وإن لم يكن في التراث العربي بمسماه المتداول بين النصيين الحداث إلا أن ثمة مصطلح ألا وهو "الاقتصاص" يشمل جميع ظواهر "التناص" لكونه حافلا عدة جوانبه، ومأخوذا من القصِّ وهو تتبع الأثر وأن يفعل اللاحق مثل ما فعل

1- كتاب دلائل الإعجاز: 259-260.

2- ديوان أبي نواس (الغزليات): 26. قدم له وشرحه علي نجيب عطوي، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 2002م.

3- ديوان بشار بن برد: 269/1. جمع وتحقيق وشرح للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. دار سخنون للنشر والتوزيع- تونس، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة- القاهرة، الطبعة الأولى: 1429هـ-2008م. وقد ورد صدر البيت في الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني علي بن الحسين: "طبعت على ما في غير مخير" بدلا من "خلقت". (مصور من طبعة دار الكتب) مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت- لبنان. وينظر: بشار بن برد دراسة وشعر: 77. لـ د. محمد الصادق عفيفي، دار التراث العربي، بيروت- لبنان، 1403هـ-1983م.

4- شرح ديوان أبي تمام: 408/1.

5- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 324. (الموازنة بين الشعرين الإجادة فيهما من الجانبين).

السابق. وفي اللسان: "يقال: قَصَصْتُ الشَّيْءَ إذا تَتَبَّعْتَ أَثَرَهُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾ [القصص: 11] أي اتبعي أثره". [1] أو يقال: "أي تتبعي أثره حتى تنظري من يأخذه والقصص كذلك: الأخبار المتتبعة". [2] فالشاعر أو الكاتب يأخذ موضوع قصيدته أو قصته عن أسطورة شعبية أو تاريخية، وينفث الحياة فيها حتى يكاد يخلقها من العدم، فالنص اللاحق يستمد مادته من الماضي باستحضار الحادثة ورسمها في صورة النص مما هو قريب من مقصد التلميح وغرض الإشارة وغاية الاستيحاء...

أما عند توجيه "التناص" إلى "النظم القرآني" فيختلف معناه بأسره للتحول الواقع فيه إلى الاقتطاع والتحويل بين النصين كما قال ابن فارس: "من نظم كتاب الله جل ثناؤه الاقتصاص، وهو أن يكون كلام في سورة مقتصا من كلام في سورة أخرى أو في السورة معها كقوله جل ثناؤه: ﴿وآتَيْنَاهُ أَجْرَه في الدُّنْيَا وإِنَّه في الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِيْنَ﴾ [البقرة: 130]، والآخرة دار ثواب لا عمل، وهو مقتص عن قوله: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحاتِ فأُولئِكَ لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلَى﴾ [طه: 75]". [3]

فالعلاقة بين هاتين الآيتين تسمى بـ "الاقتصاص" لأنهما تنبئآن عن قصة/حادثة/واقعة جرت في زمان غابر، وردت أحداثها متناثرة تجمعها علاقات ترابطية، تجسيدية، تشكيلية، تجسيمية.

ذكر النقاد مصطلح "الاقتصاص" في إطار النص القرآني، وقد عُرِفَ من قبل أن "التناص" يقتضي النصين في المرحلة الأولى بينما "الاقتصاص" فلا يوجب أن يكون ثمة نصان بل إنه ينطبق على النص الواحد شريطة أن يشمل ذاك النص مقتطفات قصصية، مترابطة الأجزاء ومتداخلة العناصر. والثاني: إن "التناص" يقتضي أن يكون ثمة تمايز بين النصين في كون أحدهما قديما والآخر حديثا أما "الاقتصاص" فإنه لا يميز بين نص قديم وحديث. والثالث: إن "التناص" يعني التلاقح والتلاشي والتداخل بين النصين بأن أحدهما وهو النص الحديث/المحدث لا يكون عالقا بغيره في عودته إلى مؤلفه/صاحبه رغم أن أصالته تعود إلى النص القديم وذاك القديم قد يكون مجهول الأصل وقد يكون معروفه، أما "الاقتصاص" فإنه نمط يتركب من عدة أجزاء ولا يكون جزء منه مستقل الوجود، فالمقتطفات القصصية عندما تجتمع وتتآزر فتتكون منها قصة طويلة كانت أو قصيرة. والرابع: إن "التناص" يسير مساراتِ نُقُوْلٍ متضمنة أصداء ومعان ودلالات، أما "الاقتصاص" فإنه يسير مسارا قصصيا فحسب.

فالاقتصاص نظرا إلى إطاره القصصي في (النص القرآني) يمثل مقتطعات/مقتطفات/محولات بين أجزاء النص الواحد، وبعبارة إن الاقتصاص يقع في النص من وجهة أبعاض النص بانتمائه إلى مؤلف واحد، والقصة التي يتناولها صاحبها يجعلها/يذكرها متفرقة الأحداث ولا يسردها في مكان واحد، أما "التناص" فإنه يحدث من

1- لسان العرب: المجلد الخامس، الجزء 3650/39. (باب القاف)، لـ جمال الدين أبي الفضل محمد ابن منظور [630-711هـ]، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، الناشر: دار المعارف-القاهرة.

2- مباحث في علوم القرآن: 300. لـ مناع القطان. مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السابعة.

3- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: 181.

وجهة النصين فأكثر ويحسب أحدهما حاضرا والآخر غائبا وتحدث صلة التهديم ثم يعود النص الحاضر كنتاج النص الغائب إلى النص الآخر قد يحضر وقد يغيب...

فالقرآن الكريم يعني "النص" من وجهة نظر "التناص" أما الكتب المقدسة الأخر إنها تمثل نصوصا أخرى غائبة حينا وحاضرة حينا آخر، عند توجيه "التناص" إلى النص المقدس/النصوص المقدسة يقال: - معاذ الله - إن النص القرآني أصبح نصا متكاملا إلا أنه استفاد في مضامينه وصياغاته وأشكاله ومعانيه من كتب أخر... إنه نص مقتبس من غيره.

أما "الاقتصاص" فإنه يشير إلى قِطَع النص أي ثمة قصة ورد بعضها في أوائل النص القرآني وبعضها الآخر في أوساطه وبعضها الآخر في أواخره أو تلك القصة لم ترد في سورة واحدة بل إنها جاءت في سور متعددة، إذا اجتمعت كل الآيات التي وردت فيها تكتمل صياغتها وتأليفها وإلا فتبقى متقطعة الأجزاء والدلالات...

هل "التناص" هذا !؟

إن طبق "التناص" على "الاقتصاص" للزم القول إن القصص الموحية إلى الوقائع الماضية والأحداث السابقة التي صاغها النص القرآني بأسلوبه المعجز قد استفاد في أخذ الأحداث وسرد منعطفاتها من الكتب السابقة، وهذا الأمر في حق ذات الإله مردود تماما، لأن صياغة النص والتصرف فيها للاستفادة من غيره من صفات البشر، وبذلك صدق قول القائل: إن القرآن الكريم كتاب النبي وغيره من تُهَمٍ وتُهَمَاتٍ.

وإن طبق "التناص" على "الاقتصاص" بالمعنى الشائع وهو ورود القصة في سورة/سورتين/سور ذات أجزاء غير متناسقة، ومعان غير متتابعة، ودلالات غير متوالية للزم أن تعود (شظايا) هذه القصة/القصص إلى الماضي المكوَّن من شفرات تحتشد في حضنه مجموعة من دلالات ومعان تثبتها اللسانيات النصية الحديثة أنها تتمثل نصا غائبا. فكل نص حاضر هو نتاج نص غائب، وذاك الغائب لا يعني المرجعية والمصدرية بل إن النص الآني الحاضر عين دليل على أن ماضيه قد كان، لولم يكن ماضيه لما كان حاضره، وهذا مما يؤكد أن النص ليس أكثر من مجموعة مأخوذة من غيره بطريق مباشر أو غير مباشر.

سادا جوديث ستل *Judith Still* وميكائل وارتن *Michael Warton* علاقة وطيدة بين "النص" والآخر وجعلاه وحدة تتقيد بمقدمّه، وتختزل الواقع وتؤيده عبر لمساتِ سُلْطَتِه على مؤلِّفَ النصِّ باعتباره قارئَ النصِّ:

"The theory of intertextuality insists that a text (for the moment to be understood in the narrower sense) cannot exist as a hermetic or self-sufficient whole and so does not function as a closed system. This is for two reasons. Firstly, the writer is a reader of texts

(in the broadest sense) before s/he is a creater of texts, and therefore the work of art is inevitably shot through with references, quotations and influences of every kind"... [1]

نظرية التناص تصر على أن النص (في اللحظة التي يجب أن يفهم بالمعنى الضيق) لا يمكن أن يوجد محكما أو مقصورا على ذاته كليا، ولذلك لا يعمل النص كنظام مغلق. وهذا لسببين: الأول، يكون الكاتب قارئا لنصوص (بالمعنى الأوسع) قبل تأليفه/ها للنصوص، وبذلك يتم إطلاق/صياغة العمل الفني حتما من خلال المراجع، والاقتباسات وتأثيرات كل نوع.

فمن وجهة نظرهما مثلا لا يقتصر "النص" على ذاته فقط بل إنه يتضمن العوامل الأخرى التي تحدد إنتاجه، وبذلك لا يمكن أن يشعر أحد بوجود النص إلا في الإنتاج/المغزى. والذي يطبع "النص" بهذا المعنى هو "التناص". فإنه لا يسمح للنص التجريد والاستقلال بل يفترض له الافتراضات النصية السالفة التي تسيطر على تحكمه.

فإن النبي الكريم ﷺ رسول وليس بشاعر قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِيْ لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِيْنٌ﴾ [يس: 69] والقرآن الكريم مبين لأنه ظاهر بنفسه في حقيقته وإعجازه وأنه ليس من كلام البشر. ففي الآية المذكورة ردٌّ لقول المشركين وزعمهم أن رسول الله ﷺ شاعر. وقد أخبر القرآن الكريم عن زعمهم هذا في الآية التالية: ﴿بَلْ قَالُوْا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُوْنَ﴾ [الأنبياء: 5] وقد ردَّ اللهُ تعالى عليهم مبيّناً أن الكتاب المبين المنزَّل على الرسول ليس منتَجا شعريا أو كلاما كهنوتيا بل إنه تنزيل من رب العالمين كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيْلًا مَا تُؤْمِنُوْنَ. وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيْلًا مَا تَذَكَّرُوْنَ. تَنْزِيْلٌ مِنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾ [الحاقة: 40-43].

اهتم القرآن الكريم بقصص الأنبياء [2] وغيرهم، لأنها من وسائل الإيضاح التي تعين الطالب على فهم الأشياء وإدراك المغزى. فنأخذ كمثال للاقتصاص قصة أبي البشر آدم عليه السلام وهو أول المصطفين من الأنبياء ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ﴾ [آل عمران: 33]، ذكر اسم آدم عليه السلام في القرآن الكريم خمسا وعشرين مرة في خمس

1- Intertextuality: theories and practices: 1.

2- ذكر القرآن الكريم قصص الأنبياء وغيرهم، منهم ثمانية عشر نبياً ورسولا ذكرت أسماؤهم في سورة الأنعام، في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا **إِبْرَاهِيمَ** عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ. وَوَهَبْنَا لَهُ **إِسْحَاقَ** وَ**يَعْقُوبَ** كُلًّا هَدَيْنَا وَ**نُوحًا** هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ **دَاوُودَ** وَ**سُلَيْمَانَ** وَ**أَيُّوبَ** وَ**يُوسُفَ** وَ**مُوسَى** وَ**هَارُونَ** وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. وَ**زَكَرِيَّا** وَ**يَحْيَى** وَ**عِيسَى** وَ**إِلْيَاسَ** كُلٌّ مِنْ الصَّالِحِينَ. وَ**إِسْمَاعِيلَ** وَ**الْيَسَعَ** وَ**يُونُسَ** وَ**لُوطًا** وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 82-86]. وغيرهم مثل: **لقمان** و**حزقيل** و**شموئيل** و**عزير** و**إدريس** و**هود** و**شعيب** و**صالح** و**ذي الكفل** و**آدم** ونبينا **محمد** ﷺ.

فالقرآن الكريم يشتمل على أخبار الأمم الماضية وأحوالها والنبوات السابقة والحوادث الواقعة في زمن رسول الله ﷺ والأحداث التي تقع مثل أشراط الساعة من نزول عيسى وخروج الدجال وخروج دابة الأرض وخروج يأجوج ومأجوج ونفخة الصعق ونفخة القيام والحشر والنشر...

وعشرين آية، وهاكم المخطط الذي يشمل أرقام الآيات مع عزوها إلى السور التي جاء فيها ذِكْرُ أبي البشر آدم عليه السلام: [1]

رقم السورة	السورة	أرقام الآيات
2	البقرة	31، 33، 34، 35، 37
3	آل عمران	33، 59
5	المائدة	27
7	الأعراف	11، 19، 26، 27، 31، 35، 172
17	الإسراء	61، 70
18	الكهف	50
19	مريم	58
20	طه	115، 116، 117، 120، 121
36	يس	60

تشتمل القصة على أحداث يكتمل بها مضمونها مثل **خلق الله سبحانه وتعالى آدم من طين**، فقال: ﴿خَلَقَهُ مِنْ طِيْنٍ﴾ [الإنسان:] وأشار إلى ذاك المبدء في آيات تالية مثل: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ [آل عمران: 59] و﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: 28] و﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ [ص: 71] ثم **استخلافه في الأرض**، فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30] و**تعليمه الأسماء**، فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31] ثم **أمر الملائكة بالسجود له بعد تمييزه بالعلم عليهم**، فقال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34] و﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11] و﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ. قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ. قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ

1- ينظر في تفاصيل قصص الأنبياء، وكذلك المخطط/الشكل أعلاه: قصص الأنبياء: 2. لعبد الوهاب النجار، منقحة وبها زيادات هامة، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية.

حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: 28-33] وكذلك جاء **أمر السجود** في سور أخر مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61]، و﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: 50] و﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ [طه: 116] و**امتناع إبليس عن السجود لآدم**، فقال: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34] و﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11] ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ [الحجر: 30-31] و﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ [طه: 116].

ثمة أحداث أخر جاءت متناثرة في آيات وسور مثل سبب عداء الشيطان، وإسكان آدم وزوجه الجنة ثم نهيهما عن الأكل من الشجرة ثم إغواء إبليس لهما وإخراجهما من الجنة، كقوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: 34]، وعهد الله إلى آدم عليه السلام ونسيانه العهد وصدور الخطأ/المعصية ثم تَلَقِّيْه الكلمات وقبول توبته وتكريم الله لنبيه وغيره...

أقف وقفة مستأنية عند قصة آدم عليه السلام ففيها وعظ، وإرشاد، وتذكير، وإنذار، وفيها آيات تدل على قدرة الله تعالى، وفيها رفض ما يحادُّ اللهَ ويحارب الإسلامَ والقضاء على الشرك بالله ومعصيته، وفيها من جوانب مادية من حياة الإنسان وما يدور حولها من العواطف والمشاعر والأحاسيس، وجوانب روحية وما فيها من تألق وصفاء، وفيها شيء من ميول النفس إلى الشر وتركها للخير، ومعه ترغيب بالخير والحض عليه، والتنديد بالشر واجتثاثه من القلوب، وفيها معالجة المشكلات الاجتماعية والعقدية، وأشواق النفس ومطامحها، وفيها دعوة الإنسان إلى إيقاظ عقله والاعتماد عليه في صفاء سلوكه وتزين نفسه بمكارم الأخلاق والهدى والتقى والعفاف، ومكافحة ارتكاب الرذائل والحث على التمسك بالحق والاعتصام بحبل الله تعالى.

هذه القصة إذا عُدَّتْ مثالا للاقتصاص فتعني أن أجزاءها متلاحمة ومتداخلة، وأن عناصرها إعادة كتابات أولى، فوردت في النص القرآني متناثرة الأجزاء مرة ومتلاقية الموضوعات تارة، وهذه النتيجة تعني أن القرآن الكريم – معاذ الله –كُتلةُ مفارقاتٍ. وفيما مضى عن "التناص" إنه يتيح لتحليل قصة آدم عليه السلام أن تمضي أبعد لأنها تتقصى فترة العودة إلى الوراء عن طريق كشف شبكة علاقات الأبنية الداخلية والخارجية. فليس "الاقتصاص" و"التناص" كَفَرَسَيْ رِهَانٍ أي: يستبقان إلى غاية فيستويان، لأن "الاقتصاص" يقتضي التتبع في القصة حيث لا تكتمل القصة نفسها دون ضم أجزائها المتفرقة، وتلك الأجزاء تكون متداخلة بعضها مع بعض، وتأتي القصة على صورتها المرسلة في نص واحد... أما "التناص" فإنه مسمى تزاحم المعاني وتعددية الدلالات وتراكم المضامين والغايات التي تجتمع في ظل نص يعود إلى غيره، وتكشف عن قائلي النصين

اللاحق والسابق أو تستبين العلاقة بين النص الحاضر والغائب علاقة التوليد والإنتاج، علاقة التداخل والتلاقح، علاقة الاجترار والامتصاص، مهما تختلف حيثيات هذه العلاقة من ناقد إلى ناقد إلا أن جميع ما يأتي في النص الحاضر ليس له إلا العودة إلى الوراء من طريق مباشر أو غير مباشر لكونه خيالا غير مبني على منهج علمي لاختلاف منهجَيْ المصطلحين وجذورهما.

ويستلزم كذلك إذا تَقَرَّرَ مفهومُ "التناص" في النص القرآني أن قصة آدم عليه السلام مفاد ماضيها أو أن الرسول استفاد تلك القصة من قراءاته الأولى في الكتب المقدسة أو استمع إلى أصحاب الأساطير والقصص والديانات فحصَّل الفكرة واقتناها ثم صاغها بأسلوبه المعجز...

فالاقتصاص بسماته المعهودة لدى المفسرين والأصوليين آية من آيات النص القرآني، لأن القارئ يتبين من خلال احتكاك الحبك والسبك، وارتباط المقصدية والربط، وتداخل الحال والمقام؛ ما القرآن (النص القرآني) إلا كلامٌ منزَّلٌ من الله تعالى، قد خلت من قبله نصوص، ولكنه ليس نتاجها قط، فليس في ترتيب جمله وآياته وفقره شيء من قلق أو اضطراب أو حيرة أو ارتياب. قال السيوطي [- 911هـ]: "الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك، أما الإجماع فقد نقله غير واحد منهم: الزركشي في البرهان، وأبو جعفر بن الزبير في مناسباته، وعبارته: ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه وأمره من غير خلاف في ذلك بين المسلمين. انتهى".[1]

ثم عند إنعام النظر وإمعان الفكر أرى افتتاح كل سورة في غاية المناسبة لما ختمت به السورة قبلها ولكن ذلك يخفى تارة ويظهر أخرى، وعند إعادة نظر المتأمل المتأني يظهر أمامي أن القصة القرآنية بكل مقوماتها الفنية لا تخرج من عقدة وحل بل إنها تتميز بصدق أخبارها وروعة نسجها وبلاغة تعبيرها.

فالعقدة عدم إيمان إبليس فاستحق العذاب، لأن العقدة تكون إجابة عن سؤالين: وماذا بعد، ولماذا.

والحل لما تكبر فاستكبر وأبى، جعله الله مردودا فأمهله حتى يوم القيامة. أما غيره من الملائكة فخَرُّوْا سُجَّدا آمنين فكشف الله عنهم هذا العذاب.

أما البطل/الشخصية فهو آدم عليه السلام وأهله والمجموعة من القوم. ولكل شخصية أبعاد جسمية أنه طفل أو رجل، ذكر أو أنثى... واجتماعية أنه يعيش في القرية أو في المدينة، مهنته... ونفسية وهذا البعد يكون محصلة للبعدين السابقين: هل هو عصبي أو بارد، مجنون أو عاقل... وفكرية أنه محافظ أو متحرر، هل آراؤه تطابق أفعاله؟...

أما زمان القصة فهي الحياة الدنيا والاستمتاع إلى حين.

والمكان الجنة أو مثلها في علم الله سبحانه وتعالى ثم هبوط آدم عليه السلام مع أهله إلى الدنيا.

البداية والنهاية، يجب أن تكون البداية شائقة ونهايته يجب أن تكون لمسة تثير اهتمام القارئ.

1- علوم القرآن: 25. لـ د. عبد الفتاح أبو سِنَّة. دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 1416هـ-1995م.

ومن أغراض القصة في القرآن الكريم/النص القرآني إثبات الوحي والرسالة والتوحيد وغيرها، هذه المطالب والأغراض تتمثل في أطراف قصص الأنبياء الآخرين مثل موسى وهارون وإبراهيم ولوط وداود وسليمان وأيوب وإسماعيل وإدريس وذي الكفل وذي النون وزكريا ومريم وعيسى بن مريم عليهم السلام... هذه القصص تتشابه بعضها بعضا في الدعوة والبدء والختام. فقصة آدم عليه السلام فيها موعظة واعتبار، إنها ليست لبيان التاريخ فحسب، وليست عناصرُه عناصرَ القصة الخرافية أو الأسطورية كما رأى المستشرقون.

دائرة "الاقتصاص" تحيط بالنص القرآني، ولا تعني خروجها من دائرة نصه لكونه مقصورا على العلاقات النصية داخل النص القرآني، لأن هذا المصطلح تمت صياغته على منهج النص القرآني، ولم ينزل ولا ينزل ولن ينزل كتاب مثله في الأسلوب والبيان كي ينحسر "الاقتصاص" إليه. فنصوص القرآن الكريم وإن كان بعضها مقتصا عن بعض آخر ولكنها ليست متناصة، لأن التناصية/البينصية تقتضي التداخل والتفكيك والتلاحق والتثاقف والتلاشي، هذه السمات النصية تعني أن النص الحاضر ليس إلا نبذة عن النص الغائب، وحضور النص الغائب عبر الترابطية بين النصين يظهر من خلال نمطيات أفقية ورأسية، تتقاطعها كتلة تاريخية وثقافية وجماعية، وهذا المنتَج التاريخي والثقافي والاجتماعي يعني الحضور المباشر حينا وعدم المباشر حينا آخر.

قصة آدم عليه السلام تتمثل وحدة انطباعية وشعورية وعدم تعدد الشخصيات والأمكنة والأزمنة. ففيها من لغة النسيج التي تشمل الحوار والسرد وتساهم في تصوير الحدث على لسان الشخصيات المشاركة فيه ومن خلال تصرفاتهم، ومن ثم تصبح اللغة في خدمة الشخصيات وليس العكس. أتت هذه القصة فيما نبغ فيه قوم النبي واشتهروا به بين الأمم الأخر، أصبحت هذه القصة محمل معان تاريخية وأحداث ماضوية، وعلى رغم نزول ذلك إنها نزلت بلغة قوم صار علامة علوِّ أقدارهم فيه، وجادت قرائحهم به، لكن أفهامهم بدأت تحار أمام دقة طاقات لغوية للنص القرآني تضاهي قدرات خلاقة طغت على الشعر الجاهلي، وتجاوزته بعد أن أخذت كل مقوماته... مع أنهم كانوا "ملوك الفصاحة والبيان، وأباطرة الشعر والنثر في كل زمان ومكان، وخبراء القيافة والعيافة [1] والعراقة والكهانة والفراسة في بني الإنسان، وأبطال الفروسية، وفرسان الحروف في كل ميدان – يملكون من الحضارات أعرقها، ومن الثقافات أضوأها وأشرقها...". [2]

قصة آدم عليه السلام وأمثالها أمضت سمةَ بلاغة النص القرآني في أعلى مراتبها، "فمن خصائص البلاغة إبراز المعنى الواحد في صورة مختلفة، والقصة المتكررة ترد في كل موضع بأسلوب يتمايز عن الآخر، وتصاغ في قالب غير القالب، ولا يمل الإنسان من تكرارها، بل تتجدد في نفسه معان لا تحصل له بقراءتها في المواضع الأخرى". [3] والذي يهمني الإشارة إليه هو أن "الاقتصاص" بالمعنى المذكور لا يعني أن القصص في القرآن الكريم عمل فني خاضع للخلق والابتكار، بينما "التناص" في صورة

1- زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرّها. و–الظن والحدس. ينظر: المعجم الوسيط: 640.

2- علوم القرآن (أبو سِنَّة): 138.

3- مباحث في علوم القرآن: 302.

"الاقتصاص" يستلزم ذلك بل يوجب عدم التزام الصدق التاريخي، وفي الواقع "ليس قصص القرآن إلا الحقائق التاريخية تصاغ في صور بديعة من الألفاظ المنتقاة، والأساليب الرائعة".[1] للتذكير والموعظة الحسنة تدليلا على صدق نبوة النبي الأمين ﷺ لأن أمثال هذه الوقائع الصادقة وأشباه تلك الأحداث الحقة التي جرت على لسان النبي ﷺ مع أنه كان أُميا دليل على أحقية هذا الكتاب المبين، وأنه كتاب منزَّل من ربِّ العالمين.

فالقصص المكرورة في القرآن الكريم لا يدرسها إلا "الاقتصاص" عند العلماء مثل قصة موسى عليه السلام إنها وردت في النص القرآني سبعين مرة، هذه المعاودة والتكرار لا يخلو من فوائد جمة، نظرا إلى تلك الحِكَم والأسرار فيها لا يصح أن يطلق عليها "التناص"، لأن "التناص" يعني تداخل النصوص ما يشير إلى أن النص التالي يكون نتاج النص الأول، أما الأول فليس إلا نتاج أوله/وهو ثان لأوله إلى اللانهاية، وهذا أمر فيه مزاعم لعدم توافق منهج "الاقتصاص" مع منهج "التناص".

فالقرآن الكريم لم ينزل دفعة واحدة بل إنه نزل منجما على خاتم الأنبياء وسيدهم ﷺ وفق مقتضيات الأحوال والظروف، تلك القصص جاءت من موضع إلى موضع وفق مصلحة اقتضاها حال المسلمين، لأن المسلمين في بدء الإسلام قد أصيبوا فأنزل الله تعالى هذا الكتاب الحكيم على نبيه ليتلو ما أوحي إليه أمام المسلمين . ومن هذا المنحى يعني "الاقتصاص" تلك الحكمة التي تأسست على قصة متفرقة في النص الواحد. أما "التناص" فإنه لا علاقة له تماما بهذا الغرض ولا يؤدي إليه بوجه من الوجوه، بل إنه يفيد أن نصوص القصة/بُنَاهَا قِطَعٌ مأخوذة من نصوص القصة/بُنَاهَا الأولى، وهذا المعنى إن صدق على قصة موسى عليه السلام فمعنى ذلك أن نصوص تلك القصة بعضها مهملة/زائدة، ليست وراءها أية فائدة تعززها تلك القصة المتفرقة الأحداث.

ثانيا هذا المفهوم يناقض مسألة نصية النص القرآني أي أنه نص واحد لا مثيل له، وقد سبقت الإشارة إلى أن القرآن الكريم يتمثل نصا واحدا/نظما واحدا، كل جزء من أجزائه وآية من آياته وسورة من سوره تتمثل ترابطا متكاملا وتماسكا متناسبا.

ثالثا إطلاق "التناص" على "الاقتصاص" يعني تجاوز دائرة النص القرآني/القصة القرآنية في أخذ مادته اللفظية/المعنوية، المضمونية/الدلالية مما سبقتها عبر وسائل عديدة، مثل قائل القصة/مؤلفها، المرسَل إليه، الزمان والمكان، الأشخاص، الطوارئ والأحوال، التاريخ والثقافة... إن الله تعالى أحدٌ، صمدٌ، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحدٌ، ناهيك عن تصور الشرك معه، كان قبل كل شيء وبعده، هذه الصفات بصفة أساسية

1- مباحث في علوم القرآن: 304.

ترفض تناصيةَ "النص القرآني"، لأن نَصِّيَّتَه/تناصيته تقتضي أن يصح إطلاق تلك الصفات على صاحب هذا النص القدِّيس، وقد ثبت بطلانه.

أو يقتضي "التناص" صحة انتماء النص القرآني إلى النبي الأمين ﷺ لأنه بشر مثلنا، وبذلك يبطل أن يكون هذا النص المقدس/الكتاب المقدس وحيا متلوا من الله تعالى.

رابعا تختلف طبيعة القصة القرآنية وطابعها لخروجهما عن التئام بشري، واختلافهما في المداخل والديبجات وأسلوب عرض الأحداث وإبقاء التناسق والتسلسل فيها.

خامسا تكرار العبارات والمعلومات التي أجريت على لسان نوح عليه السلام قد أجراها القرآن الكريم هي نفسها على لسان هود عليه السلام كما نلاحظها في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ. أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 59-62]، مقارنا ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ. قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ. أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الأعراف: 65-68]، وهكذا نجد نفس الأساليب والعبارات والمعاني والمعلومات التي جرت مع الأنبياء الآخرين، وهذا التكرار بين القصص المتقاربة أو المتشابهة له دلالات تشير إلى الغاية من ورائها، وهي أن الله لم يقصد بها التحديث بوقائع تاريخية والإخبار عن أحداث تاريخية أو السرد القصصي وتأسيس أو نشأة التاريخ الديني للمسلمين، أبدا! بل المقصد الأسمى من جميع تلك القصص لها تخطيطات شكلية إصلاح نفسي وتربوي تعليمي، والمقصود منها العبرة والموعظة الحسنة التي تفيد "في معالجة القضايا الحاضرة والمتجددة للبشرية، كما أنها تصل الماضي بالحاضر وتربط بين الأجيال الحاضرة والغابرة برباط ديني وحضاري عظيمين متينين".[1]

فإعادة نص القَصص ونصوص القِصص في القرآن الكريم إلى السرد والموضوعية كما فعل ويلش المستشرق وأمثاله يوجب أن محمّدا ﷺ كان مؤرخا أو قصاصا، إنه عمل هذه القِصص، ويلزم من ذلك أن القرآن كتاب تاريخي مع أنه ليس تأليفا بشريا ولا عملا إنسانيا. تجليات الاقتصاص في إطار التناص تستدعي عدم سلامة النص القرآني من كل دخيل، ويرجع ذلك إلى مقالة تُعْزَى إلى لبيد بن الأعصم اليهودي الذي كان يقول: "إن التوراة مخلوقة، فالقرآن كذلك مخلوق".[2]

1- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي- دراسة نقدية تحليلية: 300.

2- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: 143. لـ مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي بيروت-لبنان، الطبعة التاسعة 1393هـ-1973م. وينظر: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي- دراسة نقدية تحليلية: 349.

الاحتذاء

لغة: حذا النعل حذوا أي قدرها وقطعها على مثال. يقال: حذا النعل بالنعل. ويقال: حذا فلان حذو فلان: فعل مثل ما يفعل. واحتذى فلان مثال فلان، أو على مثاله، أو به: سار على مثاله. [1]

اصطلاحا: عَرَّفَ عبد القاهر الجرجاني "الاحتذاء" بقوله: "واعلم أن "الاحتذاء" عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه، أن يبتدئ الشاعر في معنىً له وغرضٍ أسلوبا – و"الأسلوب" الضرب والنظم والطريقة فيه – فيعمد شاعر آخر إلى ذلك "الأسلوب" فيجيء به في شعره، فيشبه بمن يقطع من أديمه نعلا على مثال نعل قد قطعها صاحبها، فيقال: "قد احتذى على مثاله"... [2] ثم جاء بأمثلة توضح معنى "الاحتذاء" وتكشف عن أبعاد تناسب المعنى في الأخذ الجلي بين الشعراء، والأخذ الخفي كذلك. وللأخذ الجلي درجات متفاوتة مثلما تكون للأخذ الخفي.

وبأسلوب آخر إنه "عملية تعتمد على الحرفية إلى حد بعيد، شبيهة بمن يصنع شيئا على مثال صنعة سابقة، مثل هذا يكون في منطقة وسطى بين الإبداع والمحاكاة مثل أن الفرزدق قال: [3] [الطويل]

أَتَرْجُوْ رُبَيْعٌ أَنْ تَجِيَ صِغارُها ... بِخَيْرٍ وَقَدْ أَعْيا رُبَيْعاً كِبارُهـــا

واحتذاه البعيث فقال: [4] [الطويل]

أَتَرْجو كُلَيْبُ أَنْ يَجِيءَ حَدِيْثُها ... بِخَيْرٍ وَقَدْ أَعْيا كُلَيْباً قَدِيمُهـــــا

وإحساس الفرزدق بعملية الاحتذاء عند سماعه هذا البيت جعله يقول: [5] [الوافر]

إذا ما قُلْتُ قافِيَةً شَـــروداً ... تَنَحَّلَها ابْنُ حَمْراءِ العِجـانِ

والاحتذاء ليس منوطا بالدلالة جملة، وإنما هو منوط –كما قلنا – ببناء الأسلوب وامتصاص خواصه في بناء قد يكون في فضاء دلالي بعيد تماما عن النص الحاضر، فالعسكري يحكي في (صَنْعَة الشعر) أن ابن الرومي قال: قال لي البحتري: قول أبي نواس : [6] [الطويل]

وَلَمْ أَدْرِ مَنْ هُمْ غَيْرَ ما شَهِدَتْ لَهُم ... بِشرقيِّ ساباطَ الدِّيارُ البَســـابِسُ

مأخوذ من قول أبي خِراش الهُذَلي: [1] [الطويل]

1- المعجم الوسيط: 163. مادة "حذا". وينظر: أساس البلاغة: 78. ومنه حذا لي النِّعال نعلا: قطعها على مثال وحذوت النعل بالنعل: قطعها مماثلة لها.

2- دلائل الإعجاز: 468-470.

3- ديوان الفرزدق: 302/1. قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي بيروت- لبنان، 1425هـ-2004م. يقول الشاعر: عجز كبار بني الربيع عن المعالي، فهل يرجوها صغارهم؟... وينظر: دلائل الإعجاز: 469. أيضا: إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري عند عبد القاهر الجرجاني: 266. للدكتور صالح بن سعيد الزهراني، مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية المحكمة، السنة العاشرة، العدد الخامس عشر، السنة العاشرة 1417هـ-1997م.

4- شعر البعيث المجاشعي: 24. جمع وتحقيق لـ د. ناصر رشيد مُحَمَّد حسين. دار الحرية للطباعة- بغداد، 1974هـ-1394م. وينظر: دلائل الإعجاز: 469. أيضا: إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري عند عبد القاهر الجرجاني: 266.

5- وينظر: دلائل الإعجاز: 469. أيضا: إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري عند عبد القاهر الجرجاني: 267.

6- ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ [146هـ- 198م] (خمريات): 249. د. علي نجيب عطوي، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1986م. كلمة "ساباط" مدينة فارسية قريبة من المدائن. و"البسابس" أي: المقفرة.

وَلَمْ أَدْرِ مَن أَلْقَــى عَلَيْه رِداءَهُ ؟ سِوَى أَنَّهُ قَدْ سُلَّ مِنْ ماجِدٍ مَحْضِ

فقلت: قد اختلف المعنى! فقال: أ ما ترى حذو الكلام حذوا واحدا. [2]

وإذا كان (الاحتذاء) – باعتباره نوعا من التداخل – قد تحرك في دائرة (الوضوح) كما هو بين في النماذج السابقة، ومن ثم أمكن رصده – فإنه – أيضا – يتحرك في دائرة (الخفاء) بمعنى احتياجه إلى قدرات خاصة، وإلى متابعة متأنية للكشف عن ظواهره، فمما يدخل في هذه الدائرة قول البحتري: [3] [الطويل]

وَلَنْ يَنْقُلَ الْحُسَّادُ مَجْدَكَ بَعْدَما تَمَكَّنَ رَضْوَى وَاطْمَــأَنَّ مُتالِــعُ

وقول أبي تمام: [4] [الكامل]

وَلَقَدْ جِهِدتم أَنْ تُزِيْلُوا عِزَّهُ فإذا أَبَانٌ قَدْ رَسَا ويَلَمْلَمُ

حيث (احتذى) كل واحد منهما قول الفرزدق: [5] [الكامل]

فَادْفَعْ بِكَفِّكَ إنْ أَرَدْتَ بِناءَنــا ثَهْلانَ ذا الهَضَباتِ هَلْ يَتَحَلْحَلُ؟

فحقيقة (الاحتذاء) تئول إلى عملية (أخذ) قد تقترب من منطقة (السرقة)، وهذا إحساس عام قد سيطر على المبدعين، وعبروا عنه بشكل مباشر كما في قول ذي الرمة: [6] [الوافر]

وَشِعْرٍ قَدْ أرِقْتُ لَهُ غَرِيْبِ أَجَنِّبُهُ المسَانِدَ وَالْمُحالا

فَبِتُّ أقيمُهُ وَأقُدُّ مِنْه قَوافِيَ لا أريدُ لَه مِثالا

يقول: لا أحذوها على شيء سمعته". [7]

ذكر عمر بن الخطاب ﷺ امرأ القيس فقال: "سابق الشعراء، خَسَفَ لهم عينَ الشِعر" [8] فهو أول من أحكم الشعر، وفي حديث عمر رضي الله عنه كما جاء في النهاية: " أن العباس سأله عن الشعراء فقال: امرؤ القيس سابقهم، خَسَفَ لهم عينَ الشعر، فافتَقَرَ عن معانٍ عُورٍ أصحَّ بصراً. أي أنبطَها وأغزرَها لهم، من قولهم خَسَفَ البئرَ إذا حَفَرها في حجارة فنَبعت بماء كثير، يريد أنه ذلَّلَ لهم الطريقَ إليه، وبصَّرَهم بمعانيه، وفنَّنَ أنواعَه وقصَّده، فاحتذى الشُّعَراءُ على مثاله، فاستعار العَيْنَ لذلك". [9]

1- جاء عجز هذا البيت في "ديوان الهذليين": "ولكنه قد سل من ماجد محض". بدلا من "سوى أنه". القسم الثاني/158. (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب). الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة، 1385هـ-1965م.

2- دلائل الإعجاز: 470.

3- ديوان البحتري: 696/2. كلمة "رضوى" و"متالع" جبلان. يقول الشاعر: لن ينال الحساد من مجدك بعد استقرارك وثباتك.

4- شرح ديوان أبي تمام للتبريزي: 99/2. و"أبان" و"يلملم" جبلان.

5- ديوان الفرزدق: 211/1. "ثهلان" جبل.

6- ديوان ذي الرمة: 519. للخطيب التبريزي. كتب مقدمته وهوامشه وفهارسه مجيد طراد، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية 1416هـ-1996م. وكلمة "المساند" من "السناد" وهو عيب في الشعر. وفي ديوانه قد جاء الشطر الثاني للبيت الثاني "لا أعد له مثالا" بدلا من "لا أريد له مثالا". يقول الشاعر: إن شعره مبتكر لا تقليد فيه.

7- قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني: 165-167.

8- الشعر والشعراء: 127/1.

9- النهاية في غريب الحديث والأثر: 31/2. لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بـ ابن الإثير، تحقيق: محمود محمد الطناجي، طاهر أحمد الزاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان، مؤسسة التاريخ العربي. وينظر: الشعر والشعراء: 127/1.

فالشعراء بعد امرئ القيس تبعوه، أما امرؤ القيس بنفسه قد جاء بما جاء بسبب الفطنة في تأمل الكائنات (القوة التخييلية) حيث يتجاوز شاعر داخله حدود الزمان والمكان إلى عالم أرحب، يعيد مرئياته الفطرية، ثم يأتي دور (القوة التأليفية) حيث يصوغ رؤاه في نسيج لغوي محكم...

فالأولوية لامرئ القيس في تقييد الأوابد، وتشبيه الثغر في لونه بشوك السيال، والحمار بمقلاء الوليد، والطلل بوحي الزبور في العسيب، والفرس بتَيْسِ الحُلَّب وغيرها تعود في أصالتها إلى تلك القوة التخييلية التي ترتد في إضاءاتها النصية إلى النص التاريخي والحضاري والثقافي والاجتماعي حيث بلغ تأثر الشاعر بهذا النص الكلي أقصاه، فحذقت فيه تلك القوة، وأتقنت قريحته، وأحكمت فطنته، فاستفاد الشاعر اللاحق من الشاعر السابق حيث احتذاه في تصوير صياغاته. وقد تستقوي جهة امتصاص أي نص من النصوص وتشربه وتحويله من نصوص أخر لالتقائها والتحامها فيه، فلا يوجد أي نص من النصوص إلا وقد وُجِدَ في الفضاء الكلي...

فقول عنترة السابق: [1] [الكامل]

هَلْ غَادَرَ الشعراءُ مِن مُتَـرَدَّمِ   أمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ

وما أكده كعب بن زهير عندما قال: [2] [الخفيف]

ما أرانا نقول إلا رجيعاً   ومعاداً من قولنا مكروراً

وما تقدم من قول ذي الرمة: [3] [الوافر]

فَبِتُّ أقيمُهُ وَأَقُدُّ مِنْه   قَوافِيَ لا أريدُ لَه مِثالا

غَرَائِبَ قَدْ عُرِفْنَ بِكُلِّ أُفْقٍ   مِنَ الْآفاقِ تُفْتَعَلُ افْتِعَالا

"أي: لا أعد بها مثالا من شعر غيري، أي: لا أحذوها على شيء سمعته، أقولها أنا". [4]

هذه كلها تثير قضية علاقة الشاعر بموروثه، وثقافة أمته، ومن ضمن هذه العلاقة ظهرت قضايا مثمرة في التراث النقدي والبلاغي، وبخاصة ما يتعلق بشأن قضية السرقة والأخذ. ثمة يتأكد الأمر أن امرأ القيس كان في حد ذاته أيضا ممن ليس لهم عن القدماء مرغب في نسيج صياغات فنية إلا أن شعر المقدَّمين لم يصل إلى

1- ديوان عنترة ومعلقته: 52. قام بتحقيقه شرحا وتقييما وتحديثا: خليل شرف الدين، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر-بيروت، 1997. قال قال الشاعر: لم يترك الشعراء السابقون لنا شيئا من فن شعري إلا وطرقوه. المهم في هذا الشعر أن الشاعر يتحدث عن الموضوع المكرور، لكن النقد العربي لا يكترث به كثيرا ما بل إنه يتطرق إليه عند الضرورة وإلا فإنه يركز على كيفية تناول الموضوع أيا كان... وقد بُنِيَ "الاحتذاء" أيضا على هذه المسألة النقدية المثيرة...

2- قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني: 165-167.

3- ديوان ذي الرمة للخطيب التبريزي: 519. و"تفتعل افتعالا" أي: لا أحذوها على ما سمعت.

4- ديوان ذي الرمة للخطيب التبريزي: 519.

المتأخرين بحذافيره بل ذهب أوله وغاب آخره، ولذلك تحول زمام الشعر كله إلى امرئ القيس وأمثاله كما سبقت الإشارة إلى شعرية امرئ القيس وابن خذام أو حمام...

فيتأكد مما تقدَّم أن الكلام المعاد أو المكرور أو عدم ترك القدماء للمتأخرين شيئا ما أو حاجة المحدثين إلى القدماء وغيرها من لفتات متداخلة ومتشابهة ومتماثلة، إنما هي تتمثل لمسات تناصية، وكذلك أرى أن ثقافة الأمة وموروثها تتأصل في قول القاضي الجرجاني حيث يقول: "ومتى أجهد أحدنا نفسه، وأعمل فكره، وأتعب خاطره وذهنه في تحصيل معنى يظنه غريبا مبتدعا، ونظم بيت يحسبه فردا مخترعا، ثم تصفح عنه الدواوين لم يخطئه أن يجده بعينه، أو يجد له مثالا يغض من حسنه، ولهذا السبب أحظر على نفسي، ولا لغيري بت الحكم على شاعر بالسرقة". [1] وهذا ما قصده عنترة وكعب وذو الرمة وغيرهم من جماعة الشعراء. فبقايا المعاني التي تركت ولم يتناولها القدماء إما رغبة عنها واستهانة بها، أو لبعد مطلبها واعتياص مرامها، وتعذر الوصول إليها. وهذا الحكم ينحصر لديه في أهل عصره أو الذي يليه، لأن المتقدمين أتوا على معظم المعاني، وما تركوا منها ما كان إلا لأسباب سالفة الذكر، ولذلك رأى القاضي الجرجاني إن المحنة صارت شديدة الوقع على الشعراء المعاصرين ومن جاء بعدهم. وهذا المعنى يثبت بجملة صفاته عندما يُنْظَرُ إلى عصور ازدهار الشعر بالذات، فالشعراء كانوا يفتخرون بامتلاك معانيه وتنـزيهها عن داء السرقة... يقول طرفة ابن العبد: [2] [البسيط]

وَلا أُغِيْرُ عَلى الأَشْعَارِ أَسْـــرِقُهَا   عَنْهَا غَنِيْتُ وَشَرُّ النَّاسِ مَنْ سَرَقَا

يقول حسان بن ثابت ﷺ: [3] [الكامل]

لَا أَسْـرِقُ الشعَراءَ مَا نَطَقُوْا   بَلْ لَا يُوَافِقُ شِعْرَهُمْ شِعْرِيْ

يقول أبو تمام: [4] [الوافر]

لَا أَسْـرِقُ الشعَراءَ مَا نَطَقُوْا   بَلْ لَا يُوَافِقُ شِعْرَهُمْ شِعْرِيْ

عند ما يضع القارئ/المتلقي هذه الأشعار في الميزان الذي يضع فيه أشعار عنترة وكعب وذي الرمة، فإلى أي جانب تميل كفة الميزان؟ عندما أتتبع كباحث فلسفة القدماء الدائرة حول ظاهرة السرقة أرى أنها تنهض على عدد من البواعث التي تتسرب بعض التوجهات النقدية من داخلها، وهذه التوجهات تقوم باعتدال الميزان بين فئات المجتمع الشعري العربي، فالشعر العربي قد دُوِّنَ متأخرا، وهذا التدوين الشعري يؤكد الاحتكاك النصي

1- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 185. (السرق داء قديم).

2- ديوان طرفة بن العبد: 57.

3- ديوان حسان بن ثابت الأنصاري: 106. شرحه وكتب هوامشه وقدم له الأستاذ عبدأ مهنا، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الثانية 1414هـ-1994م.

4- شرح ديوان أبي تمام للخطيب التبريزي: 205/1. قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: راجي الأسمر. دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة: 1418هـ-1998م. "سرق" بكسر الراء، وقوم يختارون بالفتح. المورَّى: ورَّى عن الشيء إذا أظهر غيره.

وتأثر رواية النص الشعري. "فالراوي يعتمد في محفوظه على ذاكرته التي تعج بكَمٍّ هائلٍ من المحفوظ. ومعلوم أن استحضار ذلك المحفوظ لا يتم إلا بعملية آلية بسيطة. فالذاكرة قد تضعف، مما يؤدي إلى التغيير في بنية النص من خلال تسرب ذلك المحفوظ المختزن. فيظهر التداخل في النصوص الأمر الذي يسوغ لغير المتأمل بالسرقة". [1]

فالنص الشعري العربي منذ بدءه يعالج الشفرات النصية التي تتزايد حينا لحين آخر. ويركز بوادره على المعاني المترعرعة في داخله. والتداخل الذي جاء في ازدهار عصره كان نتيجة اضطراب الذاكرة وضعف قوة حفظه. فالإفرازات التناصية والتداخلات النصية والتلاحقات البينصية تتوجه بجملة أبعادها إليه، لأن الإطار الثقافي هو وحدة جودة الشعر في التراث العربي، حيث يرى أن الشاعر لإجادة شعره يحتاج إلى الوعي الثقافي بتراث الأمة، وفي مقدمته الشعر. "ولهذا كان الشاعر الفحل عندهم هو الذي يجمع إلى جودة شعره حفظ شعر غيره. وكان لكل شاعر راوية يروي شعره وهذه الرواية مدعاة للتأثر بالنهج، والمعجم الشعري، ومنازع المعنى، وتشكيل الصور الفنية". [2]

فلا بأس في قبول التداخل المتولد من خلال الاقتطاع والتحويل والتسرب والتشرب في مسار المعجم الشعري، ومسارات المعنى، وتشكيل الصور الفنية وغيرها.

ومن أجل تكاثر معاني القدماء في أشعار المحدثين، يؤثر القاضي الجرجاني مصطلح "السبق" بدلا من "السرقة"، لأن كثيرا من المعاني يمكن النظر إليها من قبيل توارد الخواطر، ووقع الحافر على الحافر، يقول القاضي الجرجاني: "وقد أحسن أحمد بن أبي طاهر في محاجة البحتري لما ادعى عليه السرق قوله: []

والشعـــر ظهر طريق أنت راكبه فمنه منشعب أو غيـــر منشعب
وربما ضم بين الركب منهجـــه وألصق الطنب العالي على الطنب

إلا أني إذا وجدت في شعره معاني كثيرة أجدها لغيره حكمت بأن فيها مأخوذا لا أثبته بعينه، ومسروقا لا يتميز لي من غيره، وإنما أقول: قال فلان كذا وقد سبقه إليه فلا فقال كذا، فأغتنم به فضيلة الصدق، وأسلم من اقتحام التهور". [3]

فانعقد الإجماع على القول بالتأثر، مع اختلاف في مستوياته، فتارة يقال سرقة، وتارة أخرى يقال: استمداد، وأخذ، واستعانة، واحتذاء، وثالثة يقال: سلخ أو مسخ. [4]

ظاهرة "التداخل" من خلال اتفاق وجه الدلالة في النصين على الغرض عند عبد القاهر الجرجاني أصبح رصيدَ معرفةِ أُطُرِ الأخذ والسرقة والاستمداد والاستعانة، أمسى المتأخرون عالة على المتقدمين، فوصول الطالب إلى وجه الاتفاق أو الاختلاف في المعنى/الغرض يتطلب منه شيئا من الاستنباط والتدبر والتأمل والتأني والجد والجهد والروية والطلب والمعاناة، فلا يكون فيه اشتراك الناس مثلما يكون في تشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة، أو البحر في السخاء، أو البدر في النور والبهاء، "بل كان من دونه حجاب يحتاج إلى خرقه وتجاوزه - فهذا هو ما

1- إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري عند عبد القاهر الجرجاني: 260.
2- إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري عند عبد القاهر الجرجاني: 260.
3- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 185.
4- أسرار البلاغة: 338. (فصل "في الاتفاق في الأخذ والسرقة والاستمداد والاستعانة").

يمكن أن يكون مجال الاختصاص والألوية، وأن يجعل فيه سلف وخلف، ومفيد ومستفيد، وأن يقضى فيه بالتفاضل والتباين، وأن يحدد فيه شكل التداخل، من حيث يتفوق النص الحاضر على الغائب، أو تكون السيطرة الدلالية للأول على الثاني، أي أن التداخل يكون مقرونا بمفارقة دلالية على نحو من الأنحاء".[1] يكشف نص عبد القاهر عن أبعاد "النصوصية/الاحتذاء" وطريقة توزيع "النص" على النص الغائب والحاضر، فالمفاضلة وإرجاع الأولوية إلى الأول أو الثاني وإطلاق "النص الحاضر" على "النص المتأخر"، و"النص الغائب" على "النص المتقدم"، واستخدام كلمة "التداخل"، وإثبات مراتب التفاوت في ربط "النصين" واعتراف "التقاطع" عبر وضع مفارقات دلالية بينهما... كلها لمحات تناصية صرحها الإمام عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري.

ومن ثم نظرية "النصين" في التراث العربي مذ أزمنة ماضية عادت تشمل النص الماضي/السابق والحاضر/اللاحق، ودلالتهما على الامتصاص والتحول والتحويل والتشرب والتسريب عبر استراتيجية "الاحتذاء" وتقاطع النصوص وبحرفيةٍ حداثيةٍ تزاحم بُنًى صغرى وكبرى في الفضاء النصي، وتلاحم شفرات نصية بين نصوص حاضرة وغائبة. وحَبَّذَ ما مَثَّلَه الإمام عبد القاهر للأخذ والمداخلة قائلا: "فإن قلت: "إن ذلك لأنه نطق بأنفس الألفاظ التي نطق بها" أحلت، لأنه إنما يصح أن يقال في الثاني أنه أتى بمثل ما أتى به الأول، إذا كان الأول قد سبق إلى شيء فأحدثه ابتداء، وذلك في الألفاظ محال، إذ ليس يمكن أن يقال: إنه لم ينطق بهذه الألفاظ التي هي في قوله: [الطويل]

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل   بسقط اللوى بين الدخول فحومل

قبل امرئ القيس أحد".[2] فالنص العربي لا يعني إلا ترتيب الألفاظ وتخير مواقعها وفق دلالات خاصة بها، تجتمع في مغزى "النص" اعتبارا للهدم والبناء والتهجين في "الفراغ النصي".

قسّم عبد القاهر الجرجاني المعاني إلى قسمين: عقلي وتخييلي، وذكر ملامح "التداخل النصي/البينصي/التناص" من خلال رصد "معنى عقلي"، وجعل دائرة "الاقتباس" من النص الديني ضمن هذا التداخل النصي (العقلي) قائلا:

"أولها: عقلي صحيح مجراه في الشعر والكتابة والبيان والخطابة، مجرى الأدلة التي تستنبطها العقلاء، والفوائد التي تثيرها الحكماء، ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعا من أحاديث النبي ﷺ وكلام الصحابة رضي الله عنهم ومنقولا من آثار السلف الذين شأنهم الصدق، وقصدهم الحق = أو ترى له أصلا في الأمثال القديمة، والحكم المأثورة عن القدماء، فقوله (ابن الرومي):[3] [الطويل]

وَمَا الحَسبُ الموْرُوثُ لا دَرَّ دَرُّه   بمُحْتَسَبٍ إلا بآخَــرَ مُكْتَسَبْ

ونظائره، كقوله (عامر بن الطفيل):[4] [الطويل]

1- أسرار البلاغة: 339.

2- دلائل الإعجاز: 472.

3- ديوان ابن الرومي: 88/1.

4- ديوان عامر بن الطفيل: 28. رواية محمّد بن القاسم الأنباري عن أبي العباس أحمد بن يحي ثعلب. دار صادر بيروت، 1399هـ-1979م. جاء صدر البيت الأول فيه: "فإني وإن كنت ابن فارس عامر".

إِنِّيْ وَإِنْ كُنْتُ ابْنَ سَيِّدِ عامِـــرٍ   وفي السرِّ منها والصَّريحِ المُهَذَّبِ
فَمَا سَوَّدَتْنِيْ عامـرٌ عَـنْ وراثـةٍ   أَبَى اللهُ أن أسمُو بــأمٍّ ولا أبِ

= معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحة، ويعطيه من نفسه أكرم النسبة، وتتفق العقلاء على الأخذ به، والحكم بموجبه، في كل جيل وأمة، ويوجد له أصل في كل لسان ولغة، وأعلى مناسبة وأنورها، وأجلها وأفخرها، قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: 13]... [1]

وعلى هذا النحو يمتص (مُحَمَّد بن الربيع المَوْصَلي) حديث الرسول ﷺ: "كلكم لآدم، وآدم من التراب" [2] وينشره في خطابه الشعري قائلا: [3] [البسيط]

النـاس في صورة التشـبيه أكفـــاءُ   أبوهُـــــمُ آدمٌ والأمُّ حــــــوّاءُ
فإنْ لم يكن لهـــم في أصلهم شرفٌ   يفاخـــرون به فالطِّينُ والمــــــاءُ [4]
مـا الفضلُ إلا لأهل العلـم إنهـــم   على الهُـدى لمــن اسْتَهْـدَى أَدِلَّاءُ
ووزن كل امرىء مَــــا كـانَ يُحْسِنُـه   والجاهلـون لأهل العلـم أعـــــداءُ

هذه المحاولة الشعرية تنطوي على إحالات الخلط بين عالمي الشعر والفكر، إنها الأكثر أهمية وإثارة، فالامتصاص وإن تناول معظم دوال الحديث الشريف، ولكن سيطرة النص الأول/الحديث الشريف على النص الثاني/النص الشعري تكاد تكون سيطرة دلالية متكاملة من خلال اجتماعهما على ما يتفق عليه العقل.

هنا أذكر ملاحظة دقيقة لعبد القاهر الجرجاني على أشعار مُحَمَّد بن الربيع الموصلي التي تتوجه نحو رصد دوال النص الديني واقترانه بالنص البشري...

"فهذا كما ترى باب من المعاني التي تُجمع فيه النظائر، وتُذكر الأبيات الدالة عليها، فإنها تتلاقى وتتناظر، وتتشابه وتتشاكل، ومكانه من العقل ما ظهر لك واستبان، ووضح واستنار". [5]

يكشف كلام عبد القاهر عن التلاقي والتلاقح بين النصوص والتشابه والتشاكل بين معانيها، وجعل العقل معيارا في معرفة نظائر المعاني، ولم يعرض للتداخل بين تلك النظائر من حيث السبق والتقدم، بل صنعها نتاجا معرفيا للعقل. فالعقل من إطار سلوكه ودوره يحل محل المرجعية للنصوص المترتبة عليه، وهذه النصوص تأتي على علات حكمه، إلا أنه لا يمكن أن يتصور العقل كـ نص كلي للنصوص الأخر. ثمة ما يتفق تحلق

1- أسرار البلاغة: 263-264.

2- رواه الترمذي في سورة الحجرات عن ابن عمر أنه خطب الناس يوم فتح مكة، فمن قوله: "...والناس بنو آدم، وخلق الله آدم من تراب". (سنن الترمذي: 739. كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحجرات. لـ مُحَمَّد بن عيسى بن سورة الترمذي [ت – 279هـ]، بتحكيم وتعليق مُحَمَّد ناصر الدين الألباني على أحاديثه وآثاره، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها سعد بن عبد الرحمن الراشد– الرياض)، الطبعة الأولى. ورواه أبو داود عن أبي هريرة بلفظ: "أنتم بنو آدم، وآدم من تراب" (سنن أبي داود: 552. كتاب الأدب/باب في التفاخر بالأحساب.

3- نسب الجرجاني هذه الأبيات إلى مُحَمَّد الربيع الموصلي. وعلق الدكتور محمود مُحَمَّد شاكر قائلا: "هذا في الشعر الذي ينسب إلى علي ابن أبي طالب ﷺ". ينظر: "أسرار البلاغة": 264-265.

4- وفي أسرار البلاغة جاء صدر البيت: (فإن يكن لهم في أصلهم شرف) بدلا من (فإن لم يكن لهم في أصلهم شرف).

5- أسرار البلاغة: 265.

النصوص في الفضاء العقلي مع تحلقها في الفضاء النصي/الفراغ النصي الدال على تقاطع الشفرات النصية في الفضاء العقلي. فإنه في الدرس الغربي يعني النص الحي (النص التاريخي والثقافي) الذي يجمع كل النصوص الحاضرة بأدلة راسخة، أما في الدرس العربي (عند عبد القاهر الجرجاني) فإنه لا يعني إلا العقل الواقعي الذي يتبين الأشياء بأطرافها المتشابهة وغير المتشابهة، والمعنى العقلي يتقارب من وجهة نظره إلى المعنى الفطري المحبب إلى الإنسان، "وهو صريح معنى ليس للشعر في جوهره وذاته نصيب، وإنما له ما يلبسه من اللفظ، ويكسوه من العبارة، وكيفية التأدية من الاختصار وخلافه، والكشف أو ضده، وأصله قول النبي ﷺ: "جبلت القلوب على حب من أحسن إليها" بل قول الله عز وجل: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [سورة فصلت: 34]. [1]

وقف الإمام عبد القاهر وقفة متأنية تجاه فكرة الاتفاق والتداخل في المعاني الشعرية باحثا عن أساس تداخل المعنيين وتناصهما فيه، ويكون ذلك عنده ضمن مستويين اثنين هما:

الاتفاق في عموم الغرض

الاتفاق في وجه الدلالة على الغرض

أما في وجه الدلالة على الغرض، فعلى طرق منها: المبالغة في التشبيه كالتشبيه بالأسد في الشجاعة، وذكر هيئة تدل على الصفة، كهيئة الابتسام في حالة الحرب تدل على تحقق صفة الشجاعة في صاحبها. والاتفاق في عموم الغرض لا يعد داخلا عنده في حيز السرقة، لأن هذا مما لا يختص بمعرفته قوم دون قوم. أما المعنى الذي لا يمكن الحصول عليه دون تجشم وعناء، فيجوز الإدعاء فيه للتقدم والسبق.

صار اللفظ في كلام القدماء نسيجا لغويا يعرض في المعنى الشعري، وليس المراد به الكلمة المفردة كما ظن بعض أنصار اللفظ من المعتزلة وإلا لانتزع (اللفظ) من سياقه، ومن صفتي التمكن والنبو. والمراد بـ "اللفظ" الصورة الناتجة عن نسيج اللفظ والمعنى، فـ الصياغة تعود إلى ثنائية اللفظ والمعنى، تلك الثنائية تحقق غايةَ "النص" المكوَّن من الشفرات اللغوية وغيرها، وعند تضام تلك الشفرات على ضرب من التقديم والتأخير، الجلي والخفي، الإيجاز والإطناب، الإكثار والإطالة، الوصل والفصل، الحصر وغيره... تتحقق صورةُ نصيةِ "النصِّ" سلسةَ النظام، محكمَ الدلالة، وقد سماها الجاحظ بـ "الشعر" في قوله الآتي: "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي... فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير. [2] فالألفاظ وهي مطروحة في الطريق لدى الجاحظ تمثل ثروة لغوية للشاعر وتكون أوعية للمعاني، فالشاعر يختار من معان تناسب الألفاظ ودلالاتها ويفرغها في قالب يمثِّل شكلا جديدا للصورة النصية/التصوير النصي.

1- أسرار البلاغة: 265.

2- كتاب الحيوان: 3/131-132. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية 1385هـ- 1965م.

وقد رد عبد القاهر على هؤلاء لتعاملهم بالكلام كتعاملهم مع الكلمة/اللفظ، وقياسهم التفاضل بين الكلامين وكذلك التباين بينهما على التفاضل بين الكلمتين والتباين بينهما في اشتراك الفصاحة والبلاغة حيث صارت اللفظة نفسها سببا في كون إحدى العبارتين أفصح من الأخرى وأحسن، "فلما رأوا أنه إذا قيل في "الكلمتين" إن معناهما واحد، لم يكن بينهما تفاوت، ولم يكن للمعنى في إحداهما حال لا يكون له في الأخرى، ظنوا أن سبيل الكلامين هذا السبيل. ولقد غلطوا فأفحشوا، لأنه لا يتصور أن تكون صورة المعنى في أحد الكلامين أو البيتين، مثل صورته في الآخر". [1] إن مشكلة هؤلاء عند عبد القاهر تكمن في التهاون في معرفة الدلالات الخفية للألفاظ، وذاك مدعاة لهم على فهم أعوج وهو النظر إلى المعنى على أنه فكرة مجردة، لا قيمة للألفاظ في فهمها، وهذه الفكرة العمياء يردها عبد القاهر من خلال نظرية "النظم" في كتابه دلائل الإعجاز. فبناء اللغة بناء للأفكار، لأن ترتيب الكلمات تعني ترتيب المعاني في الذهن، وهذا ما قصده عبد القاهر حينما قال: "إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنه خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق". [2] ولذلك لا يعني "النظم" ضم اللفظ إلى اللفظ/المعنى إلى المعنى كيفما جاء واتفق، بل الألفاظ تكون أوعية للمعاني، فتأتي على حذوها. ومعرفة موضع اللفظ تحتاج إلى معرفة معناه، وأن توخي الترتيب في المعاني وإعمال الفكر فيها تجعل الألفاظَ تقفو بآثارها شريطة أن يكون موقع الكلمة إلى جنب أختها مرضيا موافقا، وهذا الضرب من الإفراغ موطن سبك الأجزاء وحبكها.

فالمعاني التخييلية هي منافذ "التناص" عند الإمام عبد القاهر حيث يصل إلى تداخل المعاني باعتبارها وسيلة إنتاج المعنى، يقول الشاعر (أبو الفرج الببغاء): [3] [الطويل]

بِنَفْسِيْ ما يشكوهُ مَنْ راحَ طَرْفُهُ ... وَنَرْجِسُهُ مِمَّا دَهَا حُسْنَهُ وَرْدُ

أراقَتْ دَمي عَمْداً مَحاسِنُ وَجْهِهِ ... فَأَضْحى وَفي عَيْنَيْهِ آثارُهُ تَبْدُوْ

نلحظ خطوط المعنى في: حمرة العين – علة الحمراء – إراقة الدماء. والربط بينها يتم على الاختراع، فليس ثمة إراقة دماء، وإنما هناك احمرار للعين لابد من تخليق أسباب شعرية له، فكانت إراقة الدماء أقرب الوسائل المناسبة للسياق". [4]

1- دلائل الإعجاز: 487.

2- دلائل الإعجاز: 53-54.

3- هو عبد الرحمن بن نصر المخزومي، سمي بالببغاء للثقة فيه. ينظر: أسرار البلاغة: 281. ذكر محمد بن اسماعيل الثعالبي [ت 430هـ] صدر البيت الثاني: "أراقت دمي ظلما محاسن وجهه" بدلا من "أراقت دمي عمدا"، في كتابه "خاص الخاص": 199. شرحه وعلق عليه مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1414هـ- 1994م. وذكر النويري البيت الثاني بتغيير يسير في صدر البيت وعجزه، يقول على لسان الببغاء: [الطويل]

أراقت دمي ظلما محاسن وجهه ... فأضحت وفي عينيه آثاره تبدو

ينظر: نهاية الأرب في فنون الأدب: 62/2. لـ شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري [ت 733هـ]. تحقيق د. مفيد قميحة ود. حسن نور الدين. منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ- 2004م.

4- قضايا الحداثة عند عبد القاهر: 173.

يقول عبد القاهر:

"لأنه قد أتى لحمرة العين، وهي عارض يعرض لها من حيث هي عين، بعلة = يعلم أنها مخترعة موضوعة، فليس ثَمَّ إراقة دم.
وأصل هذا قول ابن المعتز: [1] [المنسرح]

قَالُوا اشْتَكَتْ عَيْنُهُ فَقُلْتُ لَهُمْ مِنْ كَثْرَةِ الْقَتْلِ نالَهَا الوَصَبُ
حُمْرَتُهَا مِنْ دِمَاءِ مَنْ قَتَلَتْ وَالدَّمُ فِي النَّصْلِ شَاهِدٌ عَجَبُ [2]

أعاد الإمام عبد القاهر علة أبي الفرج الببغاء إلى قول ابن المعتز حيث استفاد الشاعر المتأخر من المتقدم وإلا كانت العلة غير جارية ومعتادة، فالعلة المستفادة لدى الشاعر لم تكن إلا نتيجة امتصاص من النص السابق (الكلي)، أو النص التاريخي والثقافي، فالنص الجديد المشتمل على تلك العلة يعني التداخل في الفضاء النصي حيث تلتقي شفرات العلة الحاضرة بشفراتها السابقة، فتسربت الأولى/الغائبة/المتقدمة منها إلى الثانية/الحاضرة/المتأخرة، وقد أنتجت هذه العملية نصا جديدا/علة جديدة. تلك العلة وإن لم تكن سوى خيال لكنها من منظور تناصي يتمثلها نص قديم وجديد أو إنها مرآة ينعكس فيه شبح نص قديم وجديد.

هنا ينظر الباحث إلى خلفيات دلالية ترصد المفارقات والمماثلات التي تتبادل المعاني والعلل بين قول البحتري والمتنبي...

قال البحتري: [3] [الكامل]

لَيْلٌ يُصادِفُنِيْ وَمُرْهَفَةَ الْحَشَا ضِدَّيْنِ أَسْهَرُهُ لَهَا وتَنَامُهُ

يمتصه المتنبي، فيقول: [4] []

بِئْسَ اللَّيالي سَهِدتُ مِنْ طَرَبي شَوْقاً إلى مَنْ يَبيتُ يَرْقُدُهَا

1- نسب الجرجاني هذه الأبيات إلى ابن المعتز في "أسرار البلاغة": 281. وذكر النويري عجز البيت الأول هكذا: "من كثرة الفتك نالها الوصب" بدلا من "كثرة القتل نالها الوصب". نهاية الأرب في فنون الأدب: 60/2. الوصب: التعب والفتور أو المرض، والأوصاب: الأمراض. النصل: حديدة السيف والسهم والسكين. وقيل إن هذه الأبيات لابن الرومي: [المنسرح]

قَالُوا: اشْتَكَتْ عَيْنُهُ، فَقُلْتُ لَهُمْ مِنْ كَثْرَةِ الْقَتْلِ مَسَّهَا الوَصَبُ
حُمْرَتُهَا مِنْ دِمَاءِ مَنْ قَتَّلَتْ وَالدَّمُ فِي النَّصْلِ شَاهِدٌ عَجَبُ

ديوان ابن الرومي: 241/1. بشرح الأستاذ أحمد حسن بسج. وقيل لأبي عثمان الناجم وهو صديق وحميم لابن الرومي، فكان يروي شعره ويحفظ أخباره.

2- أسرار البلاغة: 281.

3- ديوان البحتري: الجزء الثالث/2037. عنى بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه حسن كامل الصيرفي. دار المعارف، القاهرة بمصر، الطبعة الثالثة 2009م. الحشا المرهف: الدقيق اللطيف.

4- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري: 298/2. يقول العكبري: وروي سهرت وسهدت (بالراء والدال). وقد فرق أهل اللغة فيهما، فقالوا: السهر بالراء: في كل شيء، وبالدال: للديغ والعاشق. (299/2).

قدم البحتري الخلفية الدلالية وهي المفارقة بين السهر والنوم، وقد تعرض لها المتنبي دون... ثمة يرصد عبد القاهر شكلا تناصيا آخر، يعتمد على التوازي بين الطرفين... وكل واحد من النصين/البيتين بحرف عبد القاهر يتمثل صنعة وتصويرا وأستاذية على الجملة. يقول عبد القاهر ممثلا له: [1]

"فمن ذلك وهو من النادر قول لبيد (بن ربيعة العامري): [2] [الرمل]

وَاكْذِبِ النَّفْسَ إذا حَدَّثْتَهَـا إنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُزْري بالأمَل

مع قول نافع بن لقيط: [3] [الكامل]

وَإذا صَدَقْتَ النَّفْسَ لم تَتْرُكْ لها أمَلا وَيَأْمُلُ ما اشْتَهى المكْذوبُ"

ويشرح الدكتور عبد المطلب شكلا تناصيا يبرز في كلام عبد القاهر قائلا: [4]

"ويمكن تصور التوازي الدلالي بين البيتين على النحو التالي:

لبيد:

كذب النفس = بقاء الأمل

صدق النفس = ضياع الأمل

نافع:

صدق النفس = ضياع الأمل

كذب النفس = بقاء الأمل

ويزداد التوازي إذا أدركنا وقوع كل بيت تحت سيطرة البناء الشرطي (إذا) بهوامشها الدلالية اليقينية، وإذا أدركنا أن عناصر تفجر المعنى تكاد تكون واحدة، وهي:

الصدق - الكذب - النفس - الأمل.

وبهذا يتحول التوازي إلى شكل من أشكال التناص، الذي لا يلغي شخصية كل بيت على حدة، ويجعل بينهما ما يشبه (الحوار) التبادلي...".

يقوم المشروع الفكري الجرجاني بكشف جديد لطاقات خبيئة من طاقات المعنى من خلال ثنائية اللفظ والمعنى (النص) وما يجري بينهما من صلات الترسيب والإزاحة تعود إلى آفاق جديدة لمعاني الشعر وصيرورتها

1- دلائل الإعجاز: 318.

2- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري: 180. حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس. سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت. ومعنى البيت: إذا صدقت النفس وقلت لها لعلك تموتين اليوم أو غدا، قصر أملها وضعف طلبها وفسد العيش عليها، فمُرَّ نفسك بالعيش الطويل لتأمل الآمال البعيدة. هذا البيت معدود من الأمثال، فيضرب في الحث على الجسارة أي حدثها بالظفر وبلوغ الأمل إذا هممت بأمر لتنشطها للإقدام ولا تنازعها بالخيبة فتثبطها. وينظر في ذلك ديوان لبيد: 141. دار صادر- بيروت.

3- الكتاب الصغير شعر نافع بن نفيع الفقعسي الأسدي: 125. جمعه وشرحه وحققه د. محمد علي دقة. جاء البيت عنده كما يلي:

وإذا صدقت النفس لم ترأ لها أملا وتأمل ما اشتهى المكذوب

وجاء في دلائل الإعجاز: 318. "لم تترك" و"يأمل". بدلا من "لم ترأ" و"تأمل"... ذهبت معظم المصادر إلى أنه نافع بن لقيط، وقيل نويفع بن لقيط. أما الزجاجي فقد ذهب إلى أنه نافع أو نويفع بن نفيع بن لقيط. ينظر: الآمالي في المشكلات القرآنية والحكم والأحاديث النبوية: 79. لأبي القاسم عبد الرحمن بن القاسم الزجاج. دار الكتب العربي- بيروت.

4- قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني: 175-177.

على الألسنة التي يترامى إليها الشعراء بالمعنى، حتى تأكد كيفما يأت المعنى يأت الملفوظ (النص)، هذا الأفق هو الصورة التي قصدها الشاعر/المتلقي فيتناوله مكشوفا وآخر يقوم بإخراجه الفني بناء على الحس النقدي ووعيه المرهف للصورة/الخيال/المعنى/الفحوى.

فالتناص عند بارث يعني التداخل بين النصوص حيث تحضر نصوص أخر في مستويات متنوعة وتحت أشكال قابلة نسبيا لأن تتذكر نصوص الثقافة السابقة/المحيطة. فكل نص هو نسيج جديد من الشواهد المتطورة... وهذا المفهوم البارثي صار مصداق ما رآه عبد القاهر عند دراسته "المعنى" و"صورة المعنى" التي أقام عليها بحثه في "الاحتذاء" هو الاعتداد بالاختلاف لأنه يمنح "النص الشعري" دلالة تكشف عن التكامل وطاقة تتبين التفاضل بين المعنيين.

فتداخل المعاني وتشابه الأغراض وربما الأساليب المعبرة عن تلك المعاني والأغراض كلها مندمجة في دينامية التناص/ذاكرة السرقات الشعرية وأنساقها. ولذلك يستجمع "التناص" صياغة المعاني المنتجة في نصين قد يكونان لكاتبين/كاتب واحد، إنتاج المعنى كان داخل الغرض نفسه أو الجنس نفسه وحتى في إطار جنسين مختلفين لكن تجمعهما بنية دلالية كبرى هي الموضوع الواحد أو المحور الواحد... ففي النهاية يرجع النصان السابق واللاحق إلى بنية دلالية جامعة بينهما تكون من مقتضيات بنية الخطاب فيلتقيان في كثير من الأبنية الخطابية/النصية. ويمكن ملاحظة ذلك في تقاطع بُنَى نص الفرزدق وحكايته مع النسوة المغتسلات في الغدير مع تقاطع معاني بُنَى نص امرئ القيس وحواره مع ابنة عمه عنيزة وصويحباتها في موقعة دارة جلجل. فالقارئ يتذكر عند قراءته النص الأول الواصف لما دار بين الفرزدق والنسوة اللائي يغتسلن في الغدير ويخطر لذهنه أنه قرأ نصا شبيها بهذا النص في المعنى/البنية/في كيفية تناول الموضوع/الفحوى مما اصطلح القدماء على ذاك الاتفاق بين اللفظ والمعنى بـ وقع الحافر على الحافر، فهو قصيدة امرئ القيس المبدوءة بأَمْرِ "قِفَا" للواحد تجوُّزاً أو لصديقين عزيزين أو للأصدقاء الأعزاء للبكاء على ديار الحبيب الدارسة أو تكاد أن تندثر الموجودة بين الدخول فحومل... وعند مطاف أشواط تفكيك النصين يقال: يكون النص اللاحق نتيجة النص السابق الغائب في متاهات النص التاريخي/الكلي... نظرا إلى الكشف عن التعالق بين النصين اللذين يلتقيان عند تفكيك "الأنا" الذي يتعامل مع النص، ويخبر عن تعددية لنصوص أخر ويشير إلى ربط النصين/تناص أي تداخل النصين اللفظة/المعنى/الدلالة/المفهوم الجزئي/المفهوم الكلي نسبيا أو ناقصا أو كاملا...

ولعل القاضي الجرجاني تناول هذه المسألة النصوصية عندما قال: "فإن الشاعر الحاذق إذا عَلِقَ المعنى المختَلس عدَل به عن نوعه وصنفه وعن وزنه ونظمه، وعن رويّه وقافيته. فإذا مرَّ بالغبيّ الغُفْل وجدهما أجنبيين متباعدين، وإذا تأملهما الفَطِن الذكي عرف **قرابةَ ما بينهما، والوصلة التي تجمعهما**".[1] فالوصلة بين البيتين/النصين على وجه من الوجوه تعني الاتصال والتناسب والتداول

1- الوساطة بين المتنبي وخصومه: 178.

والتناقل، مما يعني ألا يعد اللاحق مسروقا ولا يحسب مأخوذا من السابق، لأن ذاكرة القائل ليس لها غنى عن الاستعانة المباشرة أو اللامباشرة بالتجارب السابقة بفعل الحفظ والرواية وما إلى ذلك في عمليته الإنتاجية.

وهذا ما يشير إليه "التناص" عند تقنين الدمج النصي من خلال توظيفه علاقة طبعية بين النصوص من مناحيها الشكلية أو المضمونية أو من كليهما... فاللغة التي ينسبك بها "النص" هي وسيلة من وسائل تعتمد تلك العلاقات (النحوية والنصية) المتداخلة من خلال مستويات صوتية، وصرفية، وتركيبية، ومعجمية، ودلالية، وأشكال من التكرار الخالص، والجزئي، وشبه التكرار، وتوازي المباني، وتوازي التعبير، والإسقاط، والاستبدال، وعلاقات الزمن، وأدوات الربط بأنواعها المختلفة... هذه العناصر كلها عبارة عن شباك التداخل والتلاحق والتلاقح بين النص المأخوذ والمأخوذ عنه. وكل أولئك إنما يتحقق في أنماط متداخلة ومتقاربة، تتباين من نصٍّ ونصوصٍ بحسب ما يشتمل عليه من بنى صغرى إلى نصٍّ ونصوصٍ بحسب النماذج الكلية التي تشكِّلُ وحدَتَه واستمراريتَه...

فالنص في حيزه قد يعكس نصا آخر ويأخذ من محتويات النص الكلي/العصور الماضية حيث يتلاشى النصان اللاحق/الحاضر والسابق/الغائب ويندمجان اندماجا كليا أو جزئيا أو تكون العلاقة بينهما عُلْقَةَ خطوط نصية ملتوية.

هذا الترابط يبرز بين النصين باعتباره مدمَجا ومدرَجا أي متداخل الخَلْق، فيأتي التغيير في الخطاب الكلي للنص أو هيكله العام الذي يُسَيِّرُ النصَّ نتاجا لعلاقة جدلية بين النص الحال والنص المزاح. وهذا التغليظ النصي تعبير عن السلسلة التي تتكون من حلقات/شفرات يتصل بعضها ببعض ويعبر بها عن الأشياء المتتابعة. فملامح التأليف النصي تظهر كذلك في عقد النص بغيره وتحويله إليه ليتلاقيا، ولا يعني تلاقيهما سقوط الأول/السابق وانهياله، وقد سبق القول إن تلك العلاقة بين النصين هو علاقة اتصال وانفصال، هدم وبناء، امتصاص وتحويل، تفاعل وحوار، تنميط وتوزيع، إعادة توزيع وإنتاج، تناص وتنقيل، محلِّل ومحلَّل، تقليب وتدبيح...

فلا أقول إن السرقة وفروعها الفنية/البلاغية/النقدية صارت أصل "التناص" لكن ما ينبغي الانتباه إليه هو أن معظم أشكال "السرقة" الموظفة تعَدُّ ضمن الحالات التي يتضمنها "التناص"، لأنها تقوم على وظيفة إعادة النص المتأخر إلى النص الأول/الأساسي الذي أخذ منه ليس باعتبار أحدهما مصدرا للآخر بل باعتبار عملية تتبع العلاقة بين البيتين/النصين، كما قال بارث: "فالتناص مجال عام للصيغ المجهولة التي يندر معرفة أصلها..." [1]

1- نظرية النص La theorie du texte: 42. ضمن "آفاق التناصية".

فـ "التناص" بجميع أطُره الأساسية يلتقى بمنظور فك شفرات النص وتلاشيها وإرجائها واختلافها، حضورها وغيابها شريطة أن يكون ذاك الإرجاء مستمرا للإحالة بناء على أن كل شفرة تحيل على شفرة سبقت قراءتها، ويتم نسج النص منها.

فالمصطلحات العربية قد وُجِدَ بينها وبين "التناص" بالمفهوم السيميائي والتفكيكي أو الشكلاني الماركسي تشابه كلي/جزئي يجعلها تحمل في طابعها العلمي خصائصَ مداخلاتٍ نصيةٍ، وبذلك أرى من عناصر تكاثرت في الشعر الجاهلي/النقد العربي/البلاغة تؤيد القائل: إن "التناص" وإن كانت العرب غير سابقين إليه كنظرية متنامية لكنهم أدركوها ووعوها في صدد كشف مطالب "النص" واستظهار معانيه عبر إشعاعيات المداخلة والاحتذاء والمماثلة وملاك التقريب وامتزاج اللفظ بالمعنى والعكس بين القائِلَيْنِ وهَلُمَّ جرا.

الباب الثالث

خصائص النصِّ القرآني وصفه بالتناصِّ

الفصل الأول

مواقف تاريخية تؤيد بُعْدَ النصِّ القرآني عن التناصِّ

فما مضى عن اللغة بأنها تكون نتاجَ رصيدِ خبراتٍ مجتمعيةٍ متراصةٍ ومتناصةٍ يكشف عنها "النصُّ/الكلامُ"، وتتوارثه أَبنيةُ "النص/النصوص" متعاقبة الذوات، ومتتابعة الأبعاد، ومتوالية الأنماط في تشكيل بُنًى صغرى وكبرى، إنها تدل على القسمات المشتركة بين الظاهرتين وهما: النص (الكلام) واللغة، والأداة التي تربط بينهما "التناص" لكونه مطلبَ "التفاعلية" بين ظواهر لغوية وأنشطة جماعية تجعل "النصَّ" مشكَّلاً وفق قواعد (اللغة) متعارَفة عليها.

هذا "النص" سواء كان صغير الحجم أو كبيره يتجسد من عناصر تالية: التاريخ، المجتمع، الثقافة، القراءة اللانهائية، الكتابة المفتوحة، المغلقة، التلقي، العودة إلى الداخل، المنشئ والمتلقي وغيرها... فالتناص في أصالته يعود إلى هذه الجذور الفلسفية البحتة التي تعود في ذواتها إلى أصولها الماضية مثل أفلاطون وسقراط وأرسطو وحينا إلى فلاسفة ما قبل سقراط والتعاليم المنسوبة إليهم. صارت تلك التعاليم أسسا حقيقية للحداثة وتوابعها من مذاهب ومشاريع نقدية. إنها تُحَدِّدُ التغيراتِ الجذريةَ التي طرأت على أضلاع المربع الأربعة: "عالم الميتافيزيقيا (الله) والإنسان والعالم المادي الفيزيقي من حوله (الطبيعة)، ثم اللغة باعتبارها أداة التعبير عن المعرفة التي تولدها تلك العلاقات المتشابكة. فحتى فترة معينة، يحددها الفلاسفة بمنتصف القرن السابع عشر تقريبا، كانت هناك وحدة ثقافية واضحة بين تلك الأضلاع الأربعة، ثم منذ منتصف القرن السابع عشر توالدت المذاهب الفلسفية من واقعية أو تجريبية إلى مثالية إلى وجودية... إلخ، وهي مذاهب أحدثت تغيرات في العلاقة بين تلك الأضلاع بدرجات متفاوتة، مما ترتب عليه تغيرات مقابلة في استخدام الإنسان للغة ونظرته إليها". [1]

فـ "التداخل" سمةُ ترابطاتِ نسيجِ صياغاتٍ متزامنةٍ بصرف النظر عن دور مقاطع الحضور والغياب، والنهائي واللانهائي، والمفتوح والمغلق، والإرجاء والاختلاف، والتشتيت والرماد الثقافي، والهجين التاريخي والتهيج الجماعي... هذه الأطر تمنح معنى سيميائيا وتفكيكيا وبنيويا وتأويليا وغيرها للنص الذي يسمى نتاج عملية التداخل أي دخوله في علاقة مع بقية النصوص. هذه العملية تعني علاقة طبعية بين نص وآخر شريطة أن يكون "النص" واصفا لمعاني التلاقي التي تُكَرِّسُ هدمَ البُنى النصية والذهنية (المؤلف/المتلقي)...

هل توجد النصية في "النص القرآني"؟ فيما سبق عن "النص" و"التناص/البينصية" عرفنا أن كل نص لا يتحقق دون "النصية"، إنها تعمل في تجسيد "النص" وتكوين عناصره وتشكيل مطالبه عبر مروره بمراحل تالية:

مرحلة علاماتية/رمزية/سميائية، حوارية، تعددية، هدم وبناء، تفكيكية، انغلاق البنية وانفتاحها، حالة المراوغة والانتقال، غياب المركز الثابت الخارجي، عدم إمكانية إحالة النص على غيره، اجتثاث أصالة النص، عدم موضوعيته، أفقية قراءة القارئ/المتلقي، اعتبار "النص" أثرا نفسيا فرويديا باعتباره نتاج أثر لأثر آخر، إرجاء النص القرآني إلى النص العام/الكلي (النص التاريخي والثقافي)... فـ "التناص" يتم من شباك هذه العناصر التي تجتمع هذه العناصر تقتضي أن يكون ثمة نصان متلاحقان أولهما سابق (غائب) وثانيهما لاحق

1- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: 67.

(حاضر)، ولذلك فإن المصطلحات النقدية العربية قد جُعِلَت في دوائر نصوص قرآنية (كلام رب العالمين) صارت حاكمة لقداستها وصفائها في قبول لغة المجتمعات السائدة ورفضها من جميع النواحي، حينما عرفها الناس فبدؤوا يلتفون حيال فصاحتها وبلاغتها، وكلٌّ منهم يتناول منها قسطا قدر ذوقه ومزاجه وطبيعته، فقد جمعت كلَّ أسلوب وبيان لا يفوقه شيء.

حينما شرع اللحن ينتشر في ألسنة العامة، وضع علماء العربية المصطلحات التراثية التي تم صنعتها في أضواء سمات النص القرآني وخصائصه ليستطيع الناس أن يفهموا عربية القرآن الكريم، ويدركوا مفاهيمه ويعرفوا مضامينه، ومن هنا يتلخص للقارئ/المتلقي هدف وضع هذه المصطلحات العربية النقدية والبلاغية والنحوية وهلم جرا، ألا إنما تهدف إلى تحقيق هداية المخاطبين وتحديد معالم الصراط المستقيم، فلأن تلك المصطلحات أو ميتا المصطلحات ***meta termenologies*** قد وضعت في سياقات قرآنية صرفة، فلا بأس في تطبيقها على نظم القرآن الكريم (النص القرآني) هادفا أنها توضح للدارس مدلولاتِ هذه النص بصفة أنه أساس تكوين "النص" وتفعيله وتصويره يبحث عن التبادل والتفاعل والترابط بين النص والنصوص، ومن هذا المنظور يصير النص القرآني بصفته "نصية" شفرة كلام السابقين، وهذا المؤدى يقوم بإقصاء جذور القداسة والقضاء على أصول الألوهية فيها، لكونه مقيَّدا بالمناهج المستوردة التي صنعت في سياقات وموروثات لا تتلاءم سوى سنن النقد الأوربي، ومن ذلك يجب مراعاة منهج النظم القرآني عند دراسة "التناص".

هذا الجانب قد يُقَرِّرُ أن الدراسات العربية قد تطورت في نطاق حادثات دينية، واجتماعية، وتاريخية، وأدبية فلابد للقارئ/المتلقي أن يعرف بكل عيان أن "التناص/البينصية" بلمحاته الأولى غير صالح للدراسات القرآنية، لكونه غير موضوع في وضع ملائم للوضع العربي أولا والنص القرآني آخرا... بل إنه مصطلح متجبر لا يتسامح أية قداسة للنص بل يضع كل النصوص من الوحي المباشر وغير المباشر، والكلام البشري في وجهَيْ عُمْلَةٍ واحدةٍ، ألا وهي عُمْلَة "التناصية/البينصية".

ومن إطار هذه الأضواء النصية/البينصية **هل يصح إطلاق "التناص" على النص القرآني؟** أو كما ظن بعضهم أن "التناص" في نطاق القرآن الكريم غير ما يُقْصَدُ به في نطاق النص الأدبي استنادا إلى المقال الذائع الصيتُ بألا مشاحة في الاصطلاح، لو وَضَعَ القائل في الاعتبار ما تقدم عن منهجية التناص، ودوره الأساسي في تجذير النص، وتشفيره إلى تقويض الأصالة، وتبديد الإبداعية، وتهديم المصدرية والمرجعية، وتقرير لقطات التأثر والتأثير المباشر وغير المباشر، التأثر والتأثير الدلالي، والسميائي والتفكيكي في النصين السابق واللاحق... لأدرك مواطن ضعف قوله ومواضع شبهته وفراغات وهنه، لأن اعتراف "التناص" في النص القرآني يستلزم عددا من المحالات الباطلة مثل تحويله وإرجاعه إلى غير ذات الله سبحانه وتعالى، ومن ثمة يترتب عن ذلك أنه كلام

شارَكَ في تأليفه عددٌ من الخلق، إنه كلام لا يخلو من ملاحظات العقلية البشرية حيث تؤثر فيه أهواء مزاجية، وصلات شخصية، ومواقف نفسية، وآثار اجتماعية، وقصص تاريخية، وهلم جرا.

ونحن – لا شك – أحوج ما نكون إلى طرد هذا الحدْس الكاذب والتخمين الباطل لدلالة تحديات النص القرآني ذاتها عليه، إنها أعجزت عقل الإنسان عن درك سر عربيته واستكناه روحه الرباني الإلهي.

عملا بمبدأ الإحالة النصية فكل كلمة تكسب معناها المراوغ/المتخفي عن طريق لعب المدلولات وحركتها الحرة، وعندما يتم تحديد معنى كلمة ما بصفة مؤقتة، فإنه إلى أن يفكِّكَه قارئ/مفسر آخر في ضوء أفق توقعاته المتغيرة والمتزامنة، وهذا أيضا ينتهي إلى لانهائية الدلالة، فلعب الاختلافات صار مصدر المعنى، ذاك اللعب لم يعد قابلاً للتحوير والتحويل في جملة أنساقه الآنية والتعاقبية، فأصبح لانهائيا، وهكذا أصبح المعنى دون حدود ولانهاية لاستناده إليه.

فالمعنى النابع عن نصية "النص القرآني" تقتصر على تحويله إلى نص/معنى غير ثابت، متحركا ومراوغا مما يؤدي في النهاية إلى التشكيك في رسالته، والقضاء على مبدأ الإحالة التقليدي، والاعتراف بأنه نص مستفاد من نصوص سابقة، والاعتماد في درك مزاياه على مظان الشبهات، ورفض اتجاه مرجع أو مدلول خارج "النص"، وسمة الإنتاجية في تنصيص نصه، وإعداد لغة النصوص الأخرى مصدرية ومرجعية له.

مما مضى عن "التناص" وأشكاله المتعددة التي تُجَسِّدُ النصَّ بإحالته على نص آخر يبدو أن تطبيقها على النص القرآني أو دراسته في محيط هذا النص المقدس دون حيطة وحذر ينتج أنه مفاد بشر لإحالته على غيره، وبالأخص إنه نتاج مُحَمَّد ﷺ بوصف وضعيته الحاضرة، وكلا الأمرين ينتهيان إلى المغالاة والجهل عن مزايا هذا النص المقدس/النص القرآني، وتذويب الفوارق بينه باعتباره أنه كلام الله وبين النص البشري والعناد القاطع للرسالة الخالدة.

ف "النص" من منظور "التناص" ينتجه التحويل والتسريب مما يعني أن ذاك النص الأدبي لا يتحرر إطلاقا من قطبي المرسِل والمرسَل له/المنشئ والمتلقي، فإن كليهما يؤثران على تسويغ "النص" وإحداثه، فالنص يكون إيقاعَ مقتطفاتٍ معلومةٍ تارةً ومجهولةٍ تارةً من خلال شباك آفاق القارئ/المتلقي، وفي هذا السياق النصي عندما يُنَقَّبُ عن نصية النص القرآني أرى هناك طرفين للنص، أحدهما: القائل/المتلقي وهو مُحَمَّد ﷺ وثانيهما: المنشئ/المرسل وهو الله سبحانه وتعالى، والذي دار بينهما هو الوحي المتلو المحض أي "الكلام الإلهي/النص القرآني".

"النص" في الدراسات النقدية اللسانية الحديثة له مفهومات متعددة تلتقي في كونه منظومة احتواء ثقافي يعود إلى اللغة التي يتكلمها الشعب/المجتمع، فالكلمات المعجمية والمركبات كذلك والمعاني التي تدل عليها تلك التركيبات والدلالات التي تشير إليها تلك الجمل كلها تكون نتاجَ الدوران والتطواف، ومن هذا الإطار صارت

لغة قريش هي الأساس في تشكيل النص القرآني، أيعني ذلك أن النص القرآني في تجسيد مركباته وآياته وسوره استفاد من الحقل البيئي؟! كلا، أبدا!

ومما يؤخذ في الاعتبار حول أساس "النص" ونصيته هو أنه عبارة عن الحوار الناتج عن التفكير البشري حينا، والتفكير الجماعي/القومي حينا آخر، إنه يكون إطاراً لمجموعة فِقَرٍ ومقاطع تحور جملة كبرى وصغرى، مكونة من جزئيات صوتية وودلالية لائذة بها. هذا المفهوم النصي في النظريات الحديثة له علائق وروابط بالنصوص السابقة والمعاصرة، فلا يلائم استخدامه في الدراسات القرآنية بناء على أنه يجعل القرآن الكريم بمثابة نص بشري، أفاده مُحَمَّد ﷺ من معارفه خلال قراءاته في التوراة والإنجيل، وعبقريته الفذة التي أحسنت التأمل في الكون والبيئة، أو كما صرح ابن النقيب بأن القرآن قد "احتوى على جميع لغات العرب وأنه نزل فيه بلغات غيرهم من الروم والفرس والحبشة شيء كثير". [1]

فلا غرو أن القرآن الكريم نص إلهي، لكن ما علاقة هذا "النص" بشخصية مُحَمَّد ﷺ ...؟ هل إنه منشئه أو متلقيه أو مؤلفه أو إنه نبي بعثه الله فأنزل عليه الكتابَ المبينَ ليهدي الناسَ إلى سواء السبيل؟

فلا ريب في صحة إطلاق "النص" على القرآن الكريم إلا أنه ليس بمثابة إطلاقه على النص البشري/الإنساني، فلا اجتهاد مع "النص القرآني" عند جماهير الأمة مع اعترافهم أنه نص مكوَّن من نفس الشفرات النحوية والشظايا اللغوية التي يتكون منها نص بشري.

سوداوية المجتمع العربي قبل بعثة مُحَمَّد ﷺ

والحقيقة أن المجتمع العربي قبل بعثة مُحَمَّد ﷺ كان قد وصل إلى قاع الانحطاط من جميع النواحي الدينية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية. فعلى المستوى الديني كانت الوثنية ديانة سائدة في شبه الجزيرة العربية التي كانت تعيش تحت السلطة القبلية وتتنفس في الأوضاع المتردية قبل مبعث الرسول ﷺ.

رغم فساد البيئة وفوضاها وعراكها ووحشيتها كانت تقدَّم القرابين إلى الأصنام الخرساء الصماء، وكانت المرأة تباع وتُشْتَرَى وتورَث كما تورَث الحيوانات. [2]

1- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي – دراسة نقدية تحليلية: 258-259.

2- حياة مُحَمَّد ﷺ نبي الإسلام سيرته-دعوته-كفاحه: 5-8. ل د. عز الدين فراج، دار الرائد العربي بيروت-لبنان، الطبعة الثانية 1984هـ-1404م. وينظر في ذلك محاورة جعفر ﷺ للنجاشي التي وردت في قصة الهجرة إلى الحبشة: وقوله: "أيها الملك كنا قوما أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش... صحيح السيرة النبوية: 26. ل إبراهيم العلي، تقديم: د. عمر سليمان الأشقر، راجعه: د. همام سعيد، دار النفائس للنشر والتوزيع-الأردن، الطبعة الأولى 1415هـ-1995م.

البيئة الوثنية

إن أُجِيْلَ النظرُ في البيئة الوثنية السائدة في الحجاز يعرَف أنها غير صالحة بل عاجزة عن تقديم تفسير صحيح لمصدر القرآن الكريم، لأنهم كانوا يعيشون الأخطاء والأوهام والجاهلية الأولى لم يكن يعرفون عن الدين/الإسلام كفكرة واضحة ومتميزة. كانوا يعبدون الأصنام ويعتقدون أن هذه الأوثان يُقَرِّبُوْنَهُمْ إلى الله زلفى وحسن مآب.

فالنص بمفهومه الطارئ ليس إلا من بقايا فردية وجماعية وثقافية وتاريخية، ويثبت "التناص/النصوصية" تلك العناصر كلها في تحييز وجود "النص"، ولا يوجد النص أيا كان دون إحالته على غيره. وبعبارة إن "النص" لا يوجد دون إرجاعه إلى تلك المحطات التي تصبُّ في تجسيده حيوية الوجود والشكل، الدلالة والمضمون.

فلا تصلح حالة المجتمع العربي آنذاك لتصوغ مثل النص القرآني حتى بسورة قصيرة أو آية من مثله. ومن سعى لذلك فخاب أمله ورُدَّت دسائسه على دبره لتآمره على النبي الكريم ﷺ. [1]

الصابئة

بينما الحديث عن الأنظمة الدينية المعروفة في منطقة الحجاز وبيئته في وقت مواليد رسول الله ﷺ "فإن الحديث عن مذهب الصابئين أولى من الحديث عن الحنفاء. ويقصد بهذه الكلمة الواردة في القرآن طائفة وثنية متميزة (صابئي حران الذي ينسبون أنفسهم إلى صابي بن ست، الذي كان يدعي نشر تعاليم ديانة أبيه، وأنه كان عنده كتابها باللغة السريانية)، أو أنها طائفة يهودية مسيحية تسمى "الصابئة" (من مسيحيي يوحنا المعمداني)، أو أنها هي ذاتها الطائفة الوثنية الأولى التي كانت تنتحل هذا الاسم... وعلى كل حال هناك اعتباران يقتضيان استبعاد التفسير الثاني، أولهما هو اختلاف أصل كلمة "صبأ" عن أصل "سبح". والثاني سكوت السنة والأثر عن مبادئ الصابئة: وهي الفيض والتجسيد على حين أن الأفكار الجوهرية والشعائر الأساسية للصابئين كانت معروفة وفنَّدها القرآن والسنة. ولقد انتشرت بعض عادات هذا المذهب في قريش [2] إلى درجة أنه يصعب عزلها عن الوثنية السائدة...". [3] وقد ذكر القرآن الكريم هذه الطائفة في ثلاثة مواضع،

1- وينظر في تلك المواقف الكيدية والجدلية والتآمرية والساخرية: سيرة الرسول ﷺ صورة مقتبسة من القرآن الكريم: 2/95-109. لـ مُحَمَّد عزة دروزة، عنى بهذه الطبعة عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، منشورات المكتبة المصرية، صيدا - بيروت.

2- قريش: قبيلة عربية من مضر، سكنت مكة المكرمة، وكانت أفصح العرب لسانا، وأصفاهم لغة، واختار اللهُ جلَّ ثناؤه منها النبيَّ المبعوثَ محمدَ بنَ عبدِ الله ﷺ، كانت قريش قُطَّان حَرَمِه (قُطَّان: مفرده قطين، يقال: قطن بالمكان: أقام به)، وجيران بيته الحرام، ووُلاته. وكانت الوفود التي يفدون إلى مكة المكرمة للحج يتحاكمون إلى قريش في أمورهم، وكانت قريش تُعَلِّمهم المناسكَ وتحكم بينهم... والنسبة إليها: قُرَشِيٌّ، وقُرَيْشِيٌّ. وذكر أبو الحسين أحمد بن فارس سبب فصاحة قريش وحسن لغتها ورقة لهجتها وبلاغة لسانها أنهم تخَيَّروا من كلام الوفود وأشعارهم التي تأتي إليهم من العرب أحسن لغاتهم، وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تَخَيَّرَ من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طُبِعُوْا عليها فصاروا بذلك أفصحَ العرب. ينظر: الاقتراح في علم أصول النحو: 101. لجلال الدين السيوطي، قرأه وعلق عليه الدكتور محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية ش سوتير - الأزاريطة، ش قنال - الشاطبي 1426هـ-2006م.

3- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 132-133. لـ د. مُحَّد عبد الله دراز. (رسالة الدكتوراه باللغة الفرنسية بجامعة باريس) ترجمة (باللغة العربية) لـ مُحَّد عبد العظيم على ومراجعة لـ د. السيد مُحَّد بدوي. دار القلم للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة 1400هـ 1980م/1414هـ-1993م.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17].

فالصابئون صيغة جمع صابئة بهمزة، وقرأه نافع وحده بياء ساكنة بعد الموحدة المكسورة على أنه جمع صابٍ منقوصا إما على الأصل أو الإبدال للتخفيف. وعلى كلا القولين يوجد وجها تسميتهم بالصابئة، فعلى القول الأول "صابئون لعله جمع صابئ، وصابئ لعله اسم فاعل صبأ مهموزا أي ظهر وطلع، يقال صبأ النجم أي طلع... وأما على قراءة نافع فجعلوها جمع صاب مثل رام على أنه اسم فاعل من صبا يصبو إذا مال، قالوا لأن أهل هذا الدين مالوا عن كل دين إلى دين عبادة النجوم". [1]

فالديانة الصابئة مهما تتداخل عقائدها مع كل الديانات السماوية (التوراة والإنجيل والقرآن الكريم) ولكنها بدأت تقدس غير الله سبحانه وتعالى، إنهم كانوا عبدة الأوثان التي حاربها إبراهيم عليه السلام، وتبعها خاتم النبيين مُحَمَّد بن عبد الله ﷺ، وضمت إليها من أقذار الشرك فباتت حديثَ ديانةٍ خادعةٍ ومضلِّلَةٍ ومكفِّرَةٍ لما دعا الرسول ﷺ إليه من التوحيد والإخلاص لله، فكسبت هذه الفرقة الضالة من المذمات التي اكتسبتها الفِرَقُ الضالة الأخرى. وقال ابن عاشور: "وجامع أصل هذا الدين (الصابئ) هو عبادة الكواكب السيارة والقمر وبعض النجوم مثل نجم القطب الشمالي وهم يؤمنون بخالق العالم وأنه واحد حكيم مقدس عن سمات الحوادث غير أنهم قالوا إن البشر عاجزون عن الوصول إلى جلال الخالق فلزم التقرب إليه بواسطة مخلوقات مقربين لديه وهي الأرواح المجردات الطاهرة المقدسة وزعموا أن هذه الأرواح ساكنة في الكواكب...

وقد بنوا هياكل للكواكب لتكون مهابط لأرواح الكواكب وحرصوا على تطهيرها وتطييبها لكي تألفها الروحانيات وقد يجعلون للكواكب تماثيل من الصور يتوخون فيها محاكاة صور الروحانيات بحسب ظنهم.

ومن دينهم صلوات ثلاث في كل يوم، وقبلتهم نحو مهب ريح الشمال...إلخ [2]

فالوثنية الصابئة بهذه الصورة الوقحة لا تستطيع أن تقدّم تفسيرا عن مصدر القرآن الكريم. وخاصة بعد أن تبدو تلك الديانة مضطربة في مجاهيل دعوتها فلا ترى أي سبيل يحول دون مسيره نحو السحق والمحاق. فكلمة

1- تفسير التحرير والتنوير: 533/1-537. للإمام الشيخ مُحَمَّد الطاهر بن عاشور. السدار التونسية للنشر 1984. وقد فَصَّلَ ابن عاشور الكلام حول الفرقة الصابئة وفَصَّلَ أنها هي طائفة يهودية نصرانية في بلاد الكلدان في العراق عرفت بـ طائفة المنديا، وانتشر معظم أتباعه فيما بين الخابور ودجلة وفيما بين الخابور والفرات فكانوا في البطائح وكسكر في سواد واسط ، واشتهر هذا الدين في حران من بلاد الجزيرة، ولذلك تعرف الصابئة في كتب العقائد الإسلامية بالحرنانية (نسبة إلى حران، بنونين على غير قياس).

ولمزيد من الإطلاع على دين الصابئين يراجع: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: 279/1. لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي [ت 1270هـ]، إدارة الطباعة المنيرية دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان.

2- تفسير التحرير والتنوير: 534/1-535. وينظر: تفسير مجاهد: 15. لأبي الحجاج مجاهد بن جبر القرشي المخزومي [ت 104هـ] ضبط نصه وخرج أحاديثه أبو مُحَمَّد الأسيوطي، منشورات مُحَمَّد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2005م-1426هـ.

"الصابئين" ليس مقابل كلمة "الحنفيين" في القرآن الكريم كما رآه المستشرقون مثل سبرنجر، وكذلك ج. بدرسون *J - Pederson* وغيرهما.

يقول كارادى فوي *Carrade Vaux*: "إن بقية الشريعة المحمدية مقتبسة من مصادر يهودية مسيحية، أو من مجموعة، مقتبسة من المذهب التأليهي، وكثير من هذه التعاليم يحمل اسم الصابئين، وقد عرف الأدب العربي نوعين من الصابئين: أولئك الذين ذكرهم القرآن وأولئك الذين كانوا يسكنون "حران" وقد كانت هذه التعاليم تستخدم في عبادة الكواكب والوضوء، وقد عد مُحَمَّد الصابئين ضمن أهل الكتاب أي ضمن الأمم التي لها كتب مقدسة، وعلى ما يبدو فقد تلقى عنهم تطور مذهب النبوة وأساطير الأنبياء، وعادات الوضوء، وقد هب ضد عبادة الكواكب، وأما عن وصف الفردوس والأهمية التي أولاها للملائكة والجن فيتضح فيه تأثير التعاليم الفارسية". [1] وقام كذلك بالخلط بين تعاليم الكنيسة المعمدانية الإنجيلية *Baptists* وما جاء به الإسلام، وبين قصص الأنبياء عليهم السلام وما وردت من الأساطير المكثفة والخرافات المضحكة في كتب المعمدانيين...

اليهودية والمسيحية

إن جُعِلَت اليهودية والمسيحية وقتئذ أنهما من مصادر هذا الكتاب المبين، فنرى ثمة لمحات تاريخية كثيرة تثبت أنهما غير صالحتين للمصدرية أصلا، أو أنهما غير موثوقين لكلام البشر فضلا عن أن يكونا مصدرا لكلام الخالق، مثلا قصة بحيرى الراهب وهو كان حَبْراً من أحبار يهودَ، الواردة في الأثر، والتي تذكر أن مُحَمَّدا ﷺ قابَلَه وهو في الثانية عشر من عمره كما قال الطبري في الروض الأنف، وحسب رواية ابن هشام كان في التاسعة، عندما صاحَبَ عمَّه أبا طالب في سفره إلى سوريا (الشام) للتجارة، فتَثَبَتَّ بحيرى مُحَمَّدا ﷺ ولحظه لحظا شديدا ثم أوصى أبا طالب به. [2] هذه القصة إما تتمثل مقابلة عارضة فإنها تمنع منعا باتا أن يعوَّل عليها في اعتبارها مصدرا لتعليم مُحَمَّد ﷺ لكونها أسطورة، وإما تعتبر حادثة ذات درجات بالغة الأهمية في التاريخ، فعندئذ وفق الأصول النصية وباعتبار أن التاريخ ممثل للنص الكلي ينبغي عند البحث عنها اعتبار كل السياقات والأحوال والظروف والآثار، لأنها هي التي تترتب عنها آثار قصصية/نتائج تاريخية وفي حينها يمكن للباحث/الدارس أن يحتكم في أمر تعليم مُحَمَّد ﷺ...

1- دفاع عن القرآن ضد منتقديه: 86. لـ د. عبد الرحمن بدوي، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر.

2- السيرة النبوية: الجزء الثاني/122-126. لـ مُحَمَّد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني [ت 151هـ]، حققه، علق عليه وخرج أحاديثه أحمد فريد المزيدي، منشورات مُحَمَّد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان. الطبعة الأولى 1424هـ-2004م.

وينظر في بشارات بحيرى الراهب عن الرسول: البداية والنهاية: 3/435-442. لأبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير القرشي الدمشقي [701-774هـ]، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1417هـ-1997م. وينظر: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام: 2/220: للإمام عبد الرحمن السهيلي [508-581هـ]. تحقيق وتعليق وشرح عبد الرحمن الوكيل. مكتبة ابن تيمية بالقاهرة ومكتبة العالم بجدة، 1410هـ-1990م. وينظر كذلك: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/24-29. لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي [384-458هـ]، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه الدكتور عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ودار الريان للتراث القاهرة، الطبعة الأولى 1408هـ-1988م.

فالقصة "تذكر أن هذه المقابلة كانت في حضور جميع أفراد القافلة، وأن مُحَمَّدا كان في دوره "مسؤولا" لا مستمعا، وبانتهاء الاستجواب خلص الراهب إلى نبوءة مضمونها توقع بعثة هذا الشاب رسولا في المستقبل. إن الفكرة إذن تفند نفسها". [1] فالقرآن الكريم كتاب متآلف ومتناسق، وما أكثر سخافة يقال إنه من تأليف بحيرى الراهب، فالحقائق تبطل هذه التهمة السخيفة أن النبي ﷺ تعلَّم منه شيئا من القرآن الكريم أو أخذه منه، ما كان بحيرى إلا أعجميا، فكيف يطيق مثله أن يصوغ الكلام الذي عجز ذووا الفصاحة النادرة أن يأتوا بمثله شيئا يحوي علوماً ومعارفَ وأخباراً وأنباءاً وأسراراً لا هوادة في جمالها البلاغي ودقتها اللغوية لرصانة ملفوظه وحلاوة مدلوله، ومهما تتشابه الآيات بعضها ببعض ولكن عند المذاق يتبين الفرق بينها، فالعرب كانوا يعتزون بقدراتهم اللغوية وسلائقهم الفطرية في صياغة التعبير ونسج المضمون حتى أطلقوا لفظة "العجم" على غير الناطقين بلغتهم. [2] يقول الجاحظ: "وكانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن، فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار والرقة وسَلَس الموقع.

قال الهيثم بن عديّ: قال عمران بن حِطَّان: إن أول خطبة خطبتها عند زياد – أو عند ابن زياد – فأعجب بها الناس وشهدها عمي وأبي. ثم إنني مررت ببعض المجالس فسمعت رجلا يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن". [3] ويقول شوقي ضيف: "وما ذلك إلا لفتنتهم بأسلوبه وإحكام نظمه". [4]

والتاريخ يؤَكِّد لنا أن شواغل مُحَمَّد ﷺ قبل بعثته كانت معروفة، إما في الخلأ فرعيه للغنم – في أوائل صباه أو إبَّان شبابه – في بني سعد مع أخيه من الرضاعة [5] وإما في التجارة مع عمه أبي طالب كفيلا له أو أجيرا للسيدة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها مسافرا مع القوافل إلى سوريا وكانت الغساسنة فيها، وربما إلى اليمن لنفس الغرض وبنو الحارث بنجران في اليمن، وإما في المجتمع مع رؤساء القبائل ومشاركته حرب الفجار هاجت بين قريش ومن معها من كنانة وبين قيس عيلان وحرب الفضول...

1- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 134.

2- لا يأتون بمثله: 8. للسيد مُحَمَّد قطب. دار الشروق، الطبعة الأولى 1422هـ-2002م. فمثل هذا التخرصات تعود إلى شائعات الأستاذ خليل عبد الكريم وحماقاته ومموهات (خدع وذخارف) ومسولات (مزينات مغويات) أمثاله مثل درمنجم، ومويرليس وكزيميرسكي وسفاري وغيرهم المستشرقين... التي لم ترتق بعقلانية الإنسان وضميره الحي شيئا فضلا عن ارتقائها إلى مرتبة الجزم واليقين. فهل يعقل أن النبي ﷺ حفظ القرآن الكريم في طفولته ثم جاء به منجما حينما بلغ أربعين سنة، اتفق الجمهور على أنه ما كان يعرف أنه نبي قبل مبعثه، وثانيا بدأ الوحي القرآني ينزل عليه حينما وصل من عمره أربعين سنة، وثالثا لم ينزل القرآن الكريم بالمرة الواحدة، ورابعا إنه كتاب مَنْ وَقَفَ تجاه فصاحته وبلاغته خسر مناله، وخامسا لا يوجد أي دليل قاطع حتى دليل الفرضية أن النبي ﷺ ألفه من عنده أو سمعه من غيره، لأن التاريخ يفند كل هذه الشكوك ويبطلها ويرمي مثل هذه الشبهات على أفواه أصحابها.

3- البيان والتبيين: 118/1. الطبعة السابعة 1418هـ-1998م.

4- العصر الإسلامي: 34. للدكتور شوقي ضيف. دار المعارف – القاهرة. الطبعة العشرون.

5- السيرة النبوية: 191/1-192: لابن هشام [ت 213 أو 218هـ]، علق عليها وخرج أحاديثها وصنع فهارسها الدكتور عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان. الطبعة الثالثة 1410هـ-1990م. وينظر: الروض الأنف: 182/2. وينظر أيضا: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/133.

فشب رسول الله ﷺ على مكارم الأخلاق، وكان يضرب المثل في المروءة، وحسن الخلق، وأكرم الحسب، وأحسن الجوار، وأعظم الحلم، والأمانة، وأصدق الحديث، كان في جميع الأحوال صاحب الرفق، والقول السديد، ولم يكن فظًّا، ولا غليظَ القلب، ولا متكبِّراً، ولا حَسوداً.

ولذلك أرى أنه لا يوجد شيء يجعل القارئَ العادي أو الخارقَ يتصور أن النبي ﷺ كان يختلف إلى بيئآت هابطة في ضواحي مكة كانت تشتغل ببعض أفراد من المغامرين الرومان أو الزنوج الأحباش (بائعون للنبيذ) أو الكادحون يقطنون "الأحياء المنزوية" أو الحانات التي كان الإنجيل يدرس فيها لعقليات خام "لأنها لم يكونوا يجهلون دينهم فحسب ولكن بصفة خاصة – وهنا تتركز حجة القرآن – كانت لغتهم الأجنبية حاجزاً طبيعيا أمام النبي ﷺ".[1] لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103] والتاريخ شاهد على أنه لم تكن قد وُجِدَتْ توراة ولا إنجيل باللغة العربية،[2] وقد أكده الدكتور جراف *Graf* فلم يظهر الكتاب المقدس باللغة العربية إلا بعد ذلك بقرون عديدة، ولم تكن الحاجة ملحة لإنجيل باللغة العربية إلا في القرن التاسع والعاشر.[3]

فقبائل العرب مثل الغساسنة أو بني الحارث اعتنقوا المسيحية فضلا عن وجود القبائل اليهودية بالمدينة وخيبر التي لم يتصل بها مُحَمَّد إلا بعد الهجرة، فيرى بعض الكُتَّاب أن مُحَمَّدا ﷺ دخل الأراضي المسيحية نظرا لعدم وجود أية إشارة في القرآن الكريم عن المظاهر الخارجية للديانة المسيحية.[4]

هنا كُتَّاب آخرون رأوا أن رحلات القوافل التجارية التي صاحَبَها الرسول ﷺ لم تقده إلى أبعد من سوق "حباشا" بتهامة و"غراش" باليمن.

وإن اتُّخِذَ فرضا أن النبي ﷺ اتصل فعلا بالمسيحية في ذاك الوقت فهل أعْجِبَ بها؟! أرى أن العالم المسيحي منذ القرن الثالث تعرض لمسخ صورته بسبب أطماع رجال الدين الذين انتهوا تقريبا إلى طرد المسيحية ذاتها من الوجود، وهذا ما تفسره الآية القرآنية: ﴿وَمِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيْثَاقَهُمْ، فَنَسُوْا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوْا بِهِ، فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىَ يَوْمِ الْقِيامَةِ، وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللهُ بِمَا كَانُوْا يَصْنَعُوْنَ﴾ [المائدة: 14] هذه الآية تشير إلى البعد الذي كان بين المسيحية والمسيحيين في عصر الرسول ﷺ وتعلن أن الانشقاق والحقد والخلافات والمشاجرات الناتجة من هذا البعد سوف يمتد إلى يوم القيامة.[5]

1- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 135.

2- خطر التوراة على كتاب العرب المحدثين: 263. لـ د. فضل بن عمار العماري، دار التوبة، الرياض – المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى 1419هـ-1998م.

3- ينظر: هامش مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 141.

4- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن:

5- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 136.

فهل كان مسلك العرب الذين تنصَّروا أحسن حالا من مسلك المسيحيين أنفسهم؟ فرغم تنصُّر الغساسنة من قبائل العرب بسوريا احتفظوا بعاداتهم وتقاليدهم الوثنية القديمة، وقال أبو جعفر بن جرير مرفوعا إلى مُحَّد بن عبيدة قال: "قال علي: لا تأكلوا ذبائح بني تغلب لأنهم إنما يتمسكون من النصرانية بشرب الخمر"، [1] ما يعني أن التغالبة لم يأخذ من المسيحية سوى شرب الخمر، ويقرر هورات ***Huart***:

"مهما كان إغراء الفكرة التي تقول بأن تفكير المصلح الشاب (مُحَّد) قد تأثر بقوة عندما شاهد تطبيق الديانة المسيحية بسوريا. فإنه يتحتم استبعادها نظراً لضعف الوثائق والأسس التأريخية الصحيحة". [2]

هذا هو المشهد الحي الذي يمتد أمام أنظار المشاهد (القارئ/المتلقي)، حيثما اتجه وجد ضلالا، فيحتاج إلى الهداية.

مطالعات مُحَّد ﷺ المباشرة

لعله يظن أحدٌ أن النبي ﷺ استلهم هذا الكتابَ المبينَ من مطالعاته المباشرة للكتب المقدسة القديمة سواء أ مسيحية كانت أو يهودية... ثم بَنَى بناء جديدا على تلك الخارطة الممزوجة بالمخزون الثقافي، فكثير من المستشرقين وأتباعهم قاموا بمسخ أصالة "الوحي" ودوره في بناء الإسلام، وهجموا هجوما شرسا على النبي الأمين ﷺ ورأوا أن دين مُحَّد ﷺ ليس دينا سماويا، بل إنه مفاد إنتاجات ماضوية، ولقد ذهب الدكتور س. تسدال إلى حد الإدعاء بأن بعض المبادئ الإسلامية مستقاة من الزرادشتية. [3] يقول شاخت ***Schacht***:

"MUHAMMAD had emereged in Mecca as a religious reformer, and he protested strongly when his pagan countrymen regarded him as merely another soothsayer (*Kahin*). Because of his personal authority he was invivted to Madina in A. D. 622 as an arbiter in tribal disputes, and as the prophet he became the rulerlawgiver of a new society on a religious basis…". [4]

"إن مُحَّدا ﷺ قد ظهر في مكة كمصلح ديني، وأنه احتج بشدة على كفار مكة من أهل مكة؛ واعتبروه كمجرد كاهن، أو عرَّاف آخر، وأنه بسبب قوة شخصيته قد دعي إلى المدينة في عام 622م، كحكم في نزاع قبلي بين أهل المدينة. وأنه كالنبي قد أصبح قائدا ومشرعا يحكم مجتمعا جديدا على أساس ديني. وأن مُحَّدا قد اقتبس من اليهود في المدينة كثيرا من الأحكام. إن روايات جمع القرآن ملفقة لفقها الفقهاء، وأصول الفقه وكذلك التشريعات الإسلامية منتحلة من القانون الروماني، والقانون البيزنطي، وقوانين الكنائس الشرقية، ومن

1- تفسير القرآن العظيم: 79/5. لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي [ت774هـ]، تحقيق مصطفى السيد مُحَّد ومُحَّد السيد رشاد ومُحَّد فضل العجماوي وعلى أحمد عبد الباقي وحسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، جيزة - اليابان، الطبعة الأولى 1421هـ-2000م.

2- ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 138.

3- ينظر هامش مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 139.

4- An Introduciton To Islamic Law: 10-11. by Joseph Schacht, Oxford University Press Nerw York.1982.

التعاليم التلمودية، وأقوال الأحبار، ومن القانون الساساني. كل هذه القوانين والتعاليم والقواعد تشكل منها القانون الديني الإسلامي". [1]

يردُّ القرآنُ الكريمُ على جميع هذه الشبهات والأوهام قاطبا، ويبرهن بأمية الرسول ﷺ على ربانية تعليمه، ويؤكد بكل صراحة أنه ما سبق له أن قرأ كتابا أو تعلَّم شطرا أو تلقى جزءا من الكتب المقدَّمة قبل القرآن الكريم أو كَتَبَ بيده، كقوله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَتْلُوْ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِيْنِكَ﴾ [العنكبوت: 48] أما المعارضون فقد كانوا يعرفون فيه تلك الأميَّةَ ويعترفون له الجلالةَ رغما عنها، ولذلك قالوا: "اكتتبها" أي كتبها له غيره، ولم يقولوا: "كتبها" أي قام بنفسه بكتابتها في الآية التالية: ﴿وَقَالُوْ أَسَاطِيْرُ الْأَوَّلِيْنَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيْلاً﴾ [الفرقان: 5] وإن قيل إنه كان يعرف القراءة فليس من الغريب أنه استفاد في بناء هذا البيان العالي من الكلمات أو المفردات التي تتمثل اللبنات الأولى للشفرة النصية من جهة، وإيفائها بالمعنى من جهة أخرى، "(وللكلمات أرواح) كما قال (موباسان)، فإذا استطعتَ أن تجد الكلمةَ التي لا غنى عنها، ولا عوض منها، ثم وضعتَها في الموضع الذي أعِدَّ لها، وهُنْدِسَ عليها، ونفختَ فيها الروحَ التي تعيد لها الحياةَ، وترسل عليها الضوءَ، ضمِنْتَ الدقةَ والقوةَ والصدقَ والطبيعةَ والوضوحَ، وأمنتَ الترادفَ والتقريبَ والاعتسافَ". [2] أقول إن معرفة الرسول ﷺ القراءة ليست موجبةً لإفادته هذا النص الشامخ، أو استخلاصه النص القرآني/المضمون القرآني من مطالعاته الشخصية، لأنه من المحقق أن تلك الساعة لم تكن قد وجدت توراة ولا إنجيل باللغة العربية بل كانوا يبخلون فيما لديهم من قراطيس ووثائق فيخفونها، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم: ﴿تَجْعَلُوْنَهُ قَرَاطِيْسَ تُبْدُوْنَهَا وَتُخْفُوْنَ كَثِيْراً﴾ [الأنعام: 91] ويكتمون ما لديهم من البينات والهدى كيلا ينصرف الناس إلى النبي الهادي، [3] ويكشف القرآن الكريم فيما بعد في المدينة عن وسائلهم الأخرى لإخفاء العلم شفويا كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقاً يَلْوُوْنَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَمَا هُوْ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ [آل عمران: 78] وتحريريا كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هَذاَ مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيْلاً﴾ [البقرة: 79]. [4]

فلا يقال أبدا إن النص القرآني يمثل النص المركزي الذي تم تحويله وتمثيله من عدة نصوص سابقة، أو إنه نتيجة اجترارها وامتصاصها بأن وجدت فيه نصوص غائبة واعية وغير واعية، صاغ الكاتب ذاك النص الآني من جديد حسب متطلبات تاريخية لم يكن يعيشها في المرحلة الأولى. فالنص القرآني لا يعتمد المرجعيات النصية الدينية والأدبية والزمنية والتاريخية والفسيفسائية والتوسيعية والإيجازية... فالذوق السليم يجد فرقا شاسعا بين الكلام الجيد والكلام الممجوج، فالقرآن الكريم كلام مختار منتقى، فالخطيب أو الشاعر يعتني بما قَبُحَ وما

1- ينظر: هامش القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي – دراسة نقدية تحليلية: 103.

2- الكلمة القرآنية: 15. للدكتور فضل محسن عباس، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، نصف سنوية محكمة تعني بالبحوث والدراسات الإسلامية، السنة الثانية، العدد الرابع 1406هـ-1985م.

3- السيرة النبوية لابن هشام: 193/2.

4- مدخل إلى القرآن العظيم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 140-141.

حَسُنَ في تأليف كلامه من النظم والنثر، ويفرّق بين لفظتين تدلان على معنى واحد في مواضع السبك والحبك،
"وإذا كان هذا في كلام الناس، فهو في كلام الله المتناهي في البلاغة أكثر وضوحا، وأشد ظهورا". [1]

وما أجمل قول ابن عطية رحمه الله يقول: وكتاب الله سبحانه لو نُزِعَتْ منه لفظةٌ، ثم أُدير لسانُ العرب على لفظة أحسنَ منها، لم يوجد، ونحن يتبين لنا البراعة في أكثره ويخفى علينا وجهها في مواضعَ لقُصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق، وجودة القريحة، وقامت الحجة على العالَم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة ومَظِنَّة المعارضة". [2] "وما قاله ابن عطية كلام حري بالتقدير، جدير بالدراسة، ذلك أن المفردات لها خصائص ومميزات وهي:
جمال وقعها، واتساقها الكامل مع المعنى، واتساع دلالتها لما لا تتسع له عادةً دلالاتُ الكلمات الأخرى". [3]

فالمستشرقون وأتباعهم يشوهون صورة صفاء النص القرآني ويثيرون جدلا واهيا حول خطابات هذا النص العظيم، وينسون عند توجيههم تلك الترهات الحمقى إليه أنه نص برئ من جميعها، ولا يحتاج في خضوع الأعناق بين يديه إلى توجيه أو تفسير بل قد ثبت إعجازه من جميع نواحيه النصية على مستواه الفردي والجماعي، اللغوي والسياقي، النحوي والدلالي، فبإلحاح مفرد على القصص الواردة فيه – وقد سبقت الإشارات إليها ضمن "الاقتصاص" – وصيغة ترابطات افتعالية وانفعالية لا يصلح أن يكون دليلا دون الحجج القاطعة لا مَرَدَّ إلا إليها. وقال توماس كارليل:

"لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدين من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى تلك الاتهامات التي وجهت إلى الإسلام وإلى نبيه، وواجبنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة... ومُحَمَّد ﷺ الرجل العظيم الذي علمه الله العلم والحكمة، وما كلمته إلا صوت صادق صادر من السموات العلا". [4]

أمية مُحَمَّد ﷺ

فكل نص لا يتحقق إلا بملاقاة نصوص أخرى، فصاحب "النص" يستفيد في صياغة نصه من ماضيه وحاضره، من ملكته وخبرته، من ممارساته الماضوية وخبراته المستقبلية، لأن "النص" بالمعنى المعجمي يرفع عن أصله حيث يستحضر في داخله أمام القارئ ما يسمى بـ "النص الغائب/النصوص الغائبة" وهي المضامين والدلالات المكونة من شروح وتفسيرات لغوية وغير لغوية، تؤصل "النص" وتثبت أنه ليس إلا مأخوذا من غيره، اللهم إلا أن صاحبه يستحق الثناء على صياغته إذا أفرغه في قالب لم يسبقه أحد إليه، لكن الأحداث التاريخية أو ما تسمى أسس نصية "النص" في اللسانيات التداولية تقضي نهائيا على هذه القصة بل تجعله

1- الكلمة القرآنية: 18. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.

2- المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 52/1. للقاضي أبي مُحَمَّد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي [ت 546هـ]، تحقيق عبد السلام عبد الشافي مُحَمَّد، منشورات مُحَمَّد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ-2001م. وينظر: الإتقان في علوم القرآن: الجزء الخامس/1882.

3- الكلمة القرآنية: 18. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.

4- السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون: 37. ترجمة: مُحَمَّد عبد العظيم علي، نقد وتحقيق وتصويب: عبد المتعال مُحَمَّد الجبري، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع إسكندرية، الطبعة الأولى 1414هـ-1994م.

كأسطورة أمام شباك نصية "النص القرآني"، وذلك لأن صاحبه كان لم يكن إلا أميا، كان لا يعرف شيئا عن القراءة والكتابة، والقرآن الكريم قد وصفه بـ "أميا" إبقاء مفهومه الأصيل عند أصحابه، [1] وقد قرر الرسول ﷺ أنه هو وقومه "أمة أمية" مفسرا بأنهم لا يقرأون ولا يحسبون في قوله: "إنا أمة **أمية لا نكتب** ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا". [2]

ولا يعني أميته ﷺ أنه ينتمي إلى شعب وثني لم يتلق أي كتاب سماوي من قبل، لأنه يتعارض مع سياقات القرآن الكريم في مواضع أخرى – لأن معناه "غير متعلم" وتطبق كلمة "أمي" على اليهود غير المتعلمين كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: 78] والمراد من "أُمِّيُّوْنَ" في الآية "اليهود" على رأي أبي جعفر وأبي العالية، وعن مجاهد أنهم أناس من يهود، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قوم لم يصدِّق رسولا أرسله الله ولا كتابا أنزله الله، فكتبوا كتابا بأيديهم. [3] ويقول الطبري بعد ذكر رأي ابن عباس رضي الله عنهما: "وهذا التأويل تأويل على خلاف ما يعرف من كلام العرب المستفيض بينهم. وذلك أن "الأمي" عند العرب: هو الذي لا يكتب". [4]

وأعود إلى ما أرجف به ويلش *Velsh* أن محمدا قد انتحل القرآن من كتب الأولين/زوَّره من مصادر يهودية ونصرانية وعربية جاهلية وغير ذلك قائلا: "لم ينكر القرآن أن قوما آخرين قد أعانوا محمدا على كتابة القرآن، وأن القرآن من أساطير الأولين، طلب محمد كتابتها أو استنساخها، فكانت تُملى عليه أول النهار وآخره". [5]

إنه لَفَّ لفيفَ اتهامات وُجِّهَتْ لمحمد من قبل خصومه (كفار قريش)، كما في قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا. وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: 4-5]، إذا كان النبي الكريم ﷺ أميا؛ لا يعرف القراءة ولا الكتابة، فكيف كان يكتب ما يملى عليه؟!

1- قال أبو جعفر: يعني بـ "الأميين" الذين لا يكتبون ولا يقرأون. ينظر: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 258/2. لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري [224 – 310هـ]، تحقيق وتعليق ومراجعة محمود محمد شاكر وتخريج الأحاديث أحمد محمد شاكر. مكتبة ابن تيمية القاهرة، الطبعة الثانية. وينظر كذلك: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: 301/1. وينظر أيضا ما جاء به المستشرقون من تفسير كلمة "أمي" والردود عليها: دفاع عن القرآن ضد منتقديه: 9-19.

2- الجامع الصحيح (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه): 27/3. (باب قول النبي ﷺ لا نكتب ولا نحسب) للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري [194 – 256هـ]، وعنى به محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة بيروت – لبنان. الطبعة الأولى 1422هـ.

3- هذا إسناد فيه ضعف وانقطاع. ينظر: تفسير القرآن العظيم .464/1-465. (ابن كثير).

4- تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 258/2-259.

5- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي – دراسة نقدية تحليلية: 103-104.

فتأكد من أمية مُحَمَّد ﷺ أن النظم القرآني لا يكون نصا حداثيا، فالحداثة تقتضي تأصيل المركزية النصية في استعادة الدلالة والمضمون، ولا يتوافق ذلك مع أسلوب النظم القرآني لدعوته أولي الألباب إلى التفكر وإعمال العقل والاتعاظ والاعتداد والعبرة والاعتبار، والأضواء النصية تُعَيِّنُ أن المراد من "أولي الألباب" المخاطب/السامع/المتلقي/المرسَل إليه، وتُعِيْنُ على إسناد المعنى والدلالة إليه من خلال تنميط العلاقات الترابطية في تحيين شخصه، فإن أُعِيْدَ التلقي إلى النبي المرسل ﷺ يعني ذلك أنه صاغ بنفسه هذا الكلام المعجز إلا أنه استفاد في صياغته من ثقافات أمم سابقة وحاضرة، واعتمد في خبرتِه واطلاعِه على الأخبار والمغيبات مجالسَ الكهان والأحبار، فهذا من باب التحايل عليه، والواقع ينكر كل هذه الشبهات والتهم "لأنه قد نشأ بين أظهرهم في بلد ليس بها عالم يعرف أخبار القرون الماضية والأمم السالفة التي اشتمل عليها، أي ومن كان في العرب يكتب ويقرأ ويجلس الأحبار لم يدرك علم ما أخبر به القرآن خصوصا عن المغيبات المستقبلة الدالة على صدقه، لوقوعها على ما أخبر به. وقد أعجز الفصحاء والبلغاء".[1] نعم إنه صحيح إذا ثبت أن تاريخ سيرته الطاهرة لا وجود لها. ومثل هذا الحدس والخيال يخلو من المنطقية الملائمة والعقلانية العارفة، لأن "التاريخ" من هذا المنحى يصبح برُمَّتِه محل الكلام، خصوصا في إطار دراسات نصية للنص، لأنها تجعل "النص" يتكون من خلال وحدات لغوية وغير لغوية، ولا تعني الثانية منها إلا ترابطات جماعية وثقافية وتاريخية عبر خطوات متوازية في طرفيها الرأسي والأفقي.

ولا يكون النظم القرآني كذلك نصا حداثيا/تفكيكيا، لأنه يُفَتِّتُ مضمونَه ويُقَوِّضُ دلالتَه. أما "التناص" فإنه يحتم على النص (البشري) أن يكون نتاجَ نُظُمٍ اجتماعيةٍ وأوضاعٍ تاريخيةٍ، مما تسمح للقارئ والمتلقي أن يفكِّكَ الدلالة/المعنى/المضمون كما يشاء، ويدلل أصحاب التفكيك بذلك على المركزية التي لا وجود لها أصلا. لكن أرى النص القرآني في سياق وضعه حذاء سياق التفكيك أنه نص تتمركز حولها نصوص أخر، إنه نص له مركزية دون نظر وجدال...

إذ الأمر كذلك، فإن أجيب بـ "نعم" عن صحة تطبيق "التناص" على النص القرآني يتعصَّ على القارئ الاستنكارُ أن القرآن الكريم كلام بشري بل ذاك الأمر يوجب إحلالَ الآي القرآنية/النص القرآني محل مجموعة نصوص تظل محوَّلة ومحوَّرة لوجود الكتب السابقة/النصوص المقدسة/أسفار التوارة والإنجيل، وإفادته منها.

وباعتبار كون "النص القرآني" نصا إلهيا يصعب على الدارس/القارئ أن يقطع الحكم في كونه نسقا مغلقا أو مفتوحا فضلا عن أن يحتكم فيه بنهائية وصفه مدلولا، وإكسابه دلالات متزامنة، وفرضها نصوصا أخر له.

فالأمية تثبت أن النبي ﷺ ما كان منشئا ولا كاتبا، بل كان متلقيا محضا وقارئا صرفا إلى أن بعثه الله نبيا إلى خَيْرِ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للناس.

1- معجزات النبي ﷺ:535. للإمام أبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي [ت 774هـ]، تحقيق وتعليق الدكتور حمزة النشرتي والشيخ عبد الحفيظ فرغلي والدكتور عبد الحميد مصطفى، المكتبة القيمة – القاهرة.

الشعرية والشعراء

إن لم تكن أفكار مُحَّد ﷺ الدينية في نصوص التوراة، فمن المحتمل أن حصل عليها من بعض الشعراء العرب اليهود أو النصارى؟

أثبت القرآن الكريم أن النبي ﷺ لم يكن يألف الشعر بل إنه رآه لهوا، كان لا يليق بشأن شخصيته النبيلة. وذكر القرآن الكريم بالنسبة له: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: 69] "ويعني ذلك أن مقام الرسالة المحمدية أعظم وأجل من مقام الشعراء أجمعين، ولا يليق بخاتم النبيين ﷺ أن يكون شاعرا مقدما كلاما منظوما مثل الآخرين، (وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى. إنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى [النجم: 3-4])". [1]

إن قيل لعله يفيدنا الحديث عن الإشعاعيات الشعرية للبحث عن "النصية" في النص القرآني، فيقال: ثمة اتجاهان (فئتان) معروفان في الشعر الجاهلي:

إحداهما: الفئة التي تهتم بوصف التقاليد والطقوس الكنسية (الوثنية اليهودية والنصرانية) مثل صنَّاجة العرب الأعشى ميمون بن قيس [2] وأمثاله؛ فانصب اهتمام تلك الطبقة على شرب الخمر، فوجه القرآن الكريم إليه ضربته القاضية بدلا من تحبيذه إياها، ولا أجد له أي أثر فيه.

والثانية: التي كانت تعتني بأفكار دينية وشعائر قومية مثل قصائد أمية بن أبي الصلت [3] وأمثاله؛ إنه وصف الحياة الأخروية، وخصص الديانات القديمة وفي بعض المواضع يرى الباحث أنه احتذى حذو عبارات القرآن الكريم، فكأن كلامه مقتبس من ذاك النص الأبدي. ولعل نظرة عاجلة في شعر أمية تَخْطِرُ بالقلب أنه يصلح أن يكون النموذجَ الذي استخلص منه مُحَّد ﷺ تعاليمه.

1- الأطياف الخمسة: 26. أ. د. مظهر معين، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بنجاب، لاهور باكستان، الطبعة الأولى 2009م.

2- عندما أراد الأعشى الإسلامَ فأتى النبي ﷺ لِيُسْلِمَ، لما قيل له إنه يحرِّم الخمر والزنا والقمار، فارتد على أعقابه قائلا: أتمتع من الخمر والزنا سنة ثم أسلم. وفي رواية إنه جاء لملاقاة النبي ﷺ في صلح الحديبية، أدركه أبو سفيان فسأله عن مقصد مجيئه، أخبره الأعشى أنه يريد الإسلام، فانتبه أبو سفيان وأوقفه من ملاقاة الرسول ﷺ، وأنذره من النبي قائلا: إنه يحرِّم عليك الخمر والزنا والقمار – خوفا من سمّ لسان الشاعر السليط في صنيعه على نفسه وعلى قومه، فذهب به أبو سفيان إلى قوم، وعرَّفهم به فأعطاه القوم مائة ناقة حمراء تعويضا يبعث على الرضا في مقابل ارتداده حيث جاء حتى العام القابل، حينما عاد الأعشى بمائة ناقة، إذا دنا من اليمامة ألقته ناقة فدَقَّتْ عنقه ومات. ينظر: الشعر والشعراء: 169.

3- قرأ أمية بن أبي الصلت الكتب المتقدمة، وشك في الأوثان فترك عبادتها وحرَّم الخمر، والتمس الدين وطمع في النبوة لأنه قرأ في الكتب أن نبيا يبعث في العرب فكان يرجو أن يكونه. فلما بعث النبي ﷺ قيل له: هذا الذي كنت تستريث (تستبطئ) وتقول فيه، كَفَرَ أميةُ النبيَّ ﷺ حَسَداً له وقال: إنما كنت أرجو أن أكونه. وقيل: لما أُخْبِرَ ببعثه تَكَدَّرَ. لما أُنْشِدَ رسولُ الله ﷺ بعضَ شِعْرِهِ قال: آمَنَ شعرُه وَكَفَرَ قَلْبُه. وكان يحكي في شعره قصص الأنبياء، يأتي بألفاظ كثيرة لا تعرفها العرب، يأخذها من الكتب المتقدمة، وبأحاديث من أحاديث أهل الكتاب. ينظر: الشعر والشعراء: 335. وللتفاصيل حول أمية يراجع: كتاب الأغاني: 4/12-133. لأبي الفرج الأصفهاني. مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية 1369هـ-1950م.

ولتكون الحجة قاطبة في تمسك الشعر للتدليل على أنه مصدر للنص القرآني يجب أن يكون الشعر صحيحا في نسبته ورصينا في نسيجه، لكن من جامعي الشعر مثل أبي القاسم حماد راوية لشعر العرب وأخبارها وأيامها وأنسابها ولغاتها [1] وخلف الأحمر "قد اشتبه (الأمر) في أنهم لفقوا بعض الأشعار ونسبوها إلى القدماء بعد أن خلطوها بشعر هؤلاء، فإن تعميم هذا العمل المشبوه – بحيث يشكل كل الشعر العربي أو الجاهلي على الأقل – سيتضمن نوعا من المبالغة". [2] أنشد الطرماحُ حماداً الراويةَ قصيدته في مسجد الكوفة التي كانت تشتمل على ستين بيتا، عندما انتهى الطرماح، فسكت حماد برهة من الزمن ثم سأله أهذه لك؟ قال الطرماح: نعم، قال حماد: ليس الأمر كذلك، ثم ردها عليه كلها وزادها عشرين بيتا في وقته. [3]

إنني أجد عند إجالة النظر في مكونات تناصية أن "التناص" صار مجموعةَ تقليباتٍ تاريخيةٍ، والنص يمر بالأحوال والأحداث وخامات حكمة القدماء والمعاصرين والتجارب والممارسات الشعورية واللاشعورية والأخيلة وغيرها التي تعود إلى الفردِ فتعرَفُ بالكلام وتعود إلى المجتمعِ فتعرَفُ باللغة، إذ مثلما يَصْدُقُ النص على الظواهر الطبعية والإنسانية كذلك يَصْدُقُ على الظواهر الجماعية والفردية وبتنميط بعضها في بعض يَصْدُقُ على الظواهر التاريخية، وينتهي شرف النص ورياسته إليها، لولم يكن لها دور في تكوين شظاياه لما كان "النص" أبدا.

شعر أمية بن أبي الصلت

لاعتبار نصية "النص" يجب مراعاة الزمن/علاقة الأسبقية بين النصين؛ السابق واللاحق، وكذلك الصحة في إسناد "النص" إلى صاحبه، وتوثيق العلاقة بين إفادة اللاحق من السابق... إذا توفرت هذه الشروط كلها في النصين؛ السابق واللاحق، يمكن اعتبار "التناص" فيه من حيث اللغة/اللفظة والمضمون/الدلالة. "ولكن قضية أسبقية شعر أُمَيَّةَ بالنسبة لآيات القرآن قضية مستحيلة الحل. لأن مُحَمَّدا وأمية قد عاصر كل منهما الآخر، وهما أيضا من نفس العمر تقريبا، فضلا عن أن أمية عاش واستمر في قرض الشعر طوال ما يقرب من ثماني سنوات بعد نزول آخر آية من سور القرآن المكية التي يوجد تشابه بينها وبين شعر أمية بحيث يكون من التعسف الادعاء بأن هذا الشعر كان سابقا للقرآن من حيث التاريخ". [4]

فموقف أمية بأسره مختلف عن موقف النبي ﷺ حيث نافس رسولَ الله ﷺ أميةُ بما تلقَّاه من أوائله وأقرانه، وحينما بُعِثَ النبي ﷺ خاب طموحه وفشل أمله، لأنه كان بالذات يطمح ويطمع في النبوة...

1- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: 206/2-210. لأحمد بن مُحَمَّد بن أبي بكر بن خلِّكان [608-681هـ]، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت. وللتفاصيل حول قضية انتحال الشعر والسرقة عند حماد الراوية [95 – 156/155هـ] وأقوال العلماء القدامى والمحدثين في اتهامه وتداخل الأشعار وصناعتها وغير ذلك مما يتعلق بحياته منذ صباه حتى حتفه... راجع: حماد الراوية بين الوهم والحقيقة: 213-262. لـ د. فضل بن عمار العماري. مكتبة التوبة بالرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1416هـ-1996م.

2- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 143.

3- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: 207/2.

4- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 143.

رأى هورات أن أُمَيَّة عندما يصف النار يقلد أسلوب التوارة، وعندما يصف الجنة يأتي بعبارات/أساليب القرآن الكريم، وعندما يقص التاريخ الديني ينصرف إلى الأساطير الشعبية وإلى ما يشبه الأساطير الميثولوجية (أساطير الآلهة اليونانية والرومانية...) حيث يتمثل الشخص في صورة إنسان حينا وفي صورة حيوان أو نبات حين آخر. وليس بجديد ما جاء به هورات بالنسبة لشعر أمية. كان البدو يروون الشعر ويقرضونه دون تكلف وعناء، وينسجونه على أشكال البُنَى الشائعة التي كانت مألوفة عندهم "فكان الشعر ديوان علومهم وحكمهم وسجل وقائعهم وسيرهم وشاهد صوابهم وخطئهم ومادة حوارهم وسمرهم. وكانوا كلهم يروونه وجلهم يقرضونه عفو البديهة وفيض الخاطر حتى روي عنهم من الشعر الوجداني ما لم يرو عن أمة من أمم الأرض مثله". [1]

فما ظهر في شعر أمية بن أبي الصلت من صفة الجنة والنار واليوم الآخر... إنه ليس إلا أنه قد تأثر بأسلوب التوارة والإنجيل للحقد الدفين في قلبه على النبي ﷺ لاختصاصه بالنبوة، فلم يؤمه حقدا واستكبارا، وبالتالي إنه لم يقف إلى هذا الحد، بل انضم إلى قافلة الكفار في تأييد الباطل، إنه قد عرف الحقَّ وحاد عنه، لأنه عَزَّ عليه أن يكون هذا الرسولَ غيرُه فكفر.

فلو تعلَّم النبي ﷺ من أحد هؤلاء من الحنفاء وأتباعهم أو حتى أمية بن أبي الصلت ذاته لذَكَرَه في كلامه، ولكنه لم يذكر قط، وكذلك لم يذكر أميةٌ عن تعليمه مُحَمَّدا ﷺ، ثم مادام أمية وأمثاله أستاذا للنبي ﷺ، ألم يكن من الأولى أن يذكره النبي ﷺ وهو التلميذ...! المحقق إنه من الأكاذيب التي تُفْتَرى، والافتراءات التي تُخْتَرع دون مانع من علم أو حقيقة.

وأوجه الشبه بين القرآن الكريم والتوراة والإنجيل لا تعني أن القرآن الكريم آخذ منهما، بل تلك الأوجه قد تتبين أن الكتب السماوية والزبر والصحائف تدل على وحدة المصدر حيث كل منها من وحي الله العلي القدير إلى أنبيائه، ولا يفيد ذلك أبدا أن اللاحق قد استمد من السابق كما رأى المستشرقون أمثال وليم موير *Muir* وتيودور نولدكه *Noeldeke* وكارل بروكلمان وغيرهم.

ميثولوجية النص القرآني دعوى بلا دليل

انطلاقا من ميثولوجية "الأدب" بأنه لا خلاص له سواها، واعتبارا للنصية الشائعة عند الغرب يتأكد ما جاء به المستشرقون بأن النبي ﷺ تلقى هذا الكتاب من أساطير الأولين، "وإنما ترجع معتقداته فيما يتعلق بالعالَم الآخر إلى مصادر يهودية، وهكذا تتصل بصورة غير مباشرة بمصادر فارسية، وبابلية قديمة". [2] فالأدب لا يرقى دون

1- تاريخ الأدب العربي: 29-30. (حسن الزيات).

2- تاريخ الشعوب الإسلامية: 71. لـ كارل بروكلمان، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الخامسة تموز 1968م. وينظر: الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 28. للدكتور شوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر بيروت-لبنان. الطبعة الثانية 1419هـ-1998م.

الاعتماد على الميثولوجيات/الخرافات الشعبية، ولا يخلو منها أي كتاب، وهذه سنة الله في الأرض... هذه التفاهات الأسطورية تزيد "النص" حيوية، إن ذهبت ذهبت الحيوية.

"هل كانت تلك الأساطير، التي يدَّعون عليه أنه اكتتبها، في متناول يده وحده دون سائر الناس؟ وهل كانت تلك الأساطير مكتوبة أو محفوظة يرددها الناس كما يرددون التراث الشعبي مثلا؟ وهل عُدمت – يا تُرى – تلك الأساطير المزعومة من يهتم بنقلها وانتحالها والتباهي بها في القوم؟ ولماذا لعَمْرو الحق، تلقى رواجا بين العرب وتُروى كالشعر والخطب في سوق عكاظ؟!! ولماذا لم يدوِّنْها العرب كما دوَّنوا المعلقات؟". [1]

كان مُحَّد ﷺ أمينَ قومه، وأصدقَهم قولا، وأكثرَهم عقلا، وأبعدَهم عن الشاعرية والكهانة والجنون والكذب والخيانة والافتراء والبهتان والمعاصي كلها، فالاتهامات التي نسبوها إليه كانت من أجل التعنت والحقد والاستكبار في الأرض، رغم خضوعهم لبلاغته المفحمة وعجزهم عن تباريهم في محاكاة أسلوبه وصياغة معانيه في نواديهم وأسواقهم.

واقع "التحدي" نقيض "البينصية" في القرآن الكريم

ظهرت في القرآن الكريم (النص القرآني) جملة جماليات النص البشري وِفاق الشعر الجاهلي لغة وأدبا وأسلوبا وتأثيرا كيلا يستغربه القارئ العربي والعجمي، وهذه المواصفات اللفظية والمعنوية من "وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا إلى غير ذلك". [2] والمراد بالتأليف مجرد جمع الكلمات والشفرات اللغوية، وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مرتبة المعاني، متناسقة الدلالات على ما يقتضيه العقل والطبع، فكلاهما يستدعيان من التروي والتوقف والتريث والتأني في الأجزاء المتناسقة الدلالة، وبالإنزال نقله عن اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا دفعة وبالتنزيل نقله عنها إلى النبي ﷺ مُنَجَّما في عشرين سنة ونَيفٍ حسب الأحوال والنوازل والحوادث، وأيضا بحسب طاقة النبي ﷺ ليُثَبِّتَ به قَلْبَه وقلب المؤمنين، وليتأتى له ولهم استقرار، وأعلن ختامه في السنة العاشرة من الهجرة قبل وفاة الرسول ﷺ بثلاثة أشهر.

فالتحدي وقع بالدال على القديم وهو الألفاظ عند الجمهور، وكلام الله ولفظه الموجود بين الدفتين صفة ذات وصفة فعل معاً، فلفظه ومعناه منزلان من الله متحدَّيان بهما.

وما أحسن قول الإمام عبد القاهر الجرجاني في شرح الإعجاز العائد إلى صناعة نظمه ونسقه وترتيبه ونسجه بحيث من يتدبر ويتأمل فيه يدرك قدسية هذا النص:

1- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي – دارسة نقدية تحليلية: 105.

2- شرح العقائد النسفية: 59. لـ سعد الدين التفتازاني. وبذيله متن وشرح لـ الشيخ شاه عبد العزيز الدهلوي الموسوم بشرح ميزان العقائد وفي آخره أحسن الفوائد في تخريج أحاديث شرح العقائد للشيخ وحيد الزمان. قديمى كتب خانه آرام باغ كراتشي. ولمعرفة التفاصيل حول مادتي "التنزيل" و"المنزل" راجع: الإتقان في علوم القرآن: الجزء الأول: 289–297. (المسألة الثانية في كيفية الإنزال والوحي)، للحافظ أبي بكر جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي [ت 911هـ]، تحقيق مركز الدراسات القرآنية بالمملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأمانة العامة، الشؤون العلمية.

"إلا أن ههنا نكتة، إن أنت تأملتها تأمل المتثبت، ونظرت فيها نظر المتأني، رجوت أن يحسن ظنك، وأن تنشط للإصغاء إلى ما أورده عليك، وهي أنا إذا سقنا دليل الإعجاز فقلنا: لولا أنهم حين سمعوا القرآن، وحين تُحُدُّوْا إلى معارضته، سمعوا كلاما لم يسمعوا قط مثله، وأنهم رازوا أنفسهم (اختبروا أنفسهم وامتحنوها وجربوها حتى يعرفوا ما يطيق مما لا يطيق) فأحسوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريبا منه لكان محالا أن يدعوا معارضته وقد تُحُدُّوْا إليه، وقُرِّعُوْا فيه، وطولبوا به، وأن يتعرضوا لِشَبَا الأَسِنَّة (حدها وطرفها)، ويقتحموا موارد الموت". [1]

أَدْلِفُ سريعا إلى ما يستدعيه واقع التحدي في استبانة عجزهم، عندما أعلن النبي ﷺ أن هذا الكتاب آية من آياته سبحانه وتعالى التي أنزلها عليه للتدليل على ختام الرسالة والنبوة، أعرضوا عن ذكره فتحداهم على أن يأتوا بمثله وأمهلهم سنين، فلم يقدروا كما قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: 34] ثم تحداهم بعشر سور منه في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13] ثم تحداهم بسورة في قوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 38] ثم كرر ذلك في قوله: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23] فلما عجزوا عن معارضته نادى عليهم بإظهار العجز وإعجاز القرآن قائلا: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88] [2] هذه الآية تدل "على عجزهم مع بقاء قُدَرَتِهِمْ، ولو سُلِبُوْا القُدْرَةَ لم تبق فائدة لاجتماعهم، لمنزلته منزلة اجتماع الموتى، وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره". [3]

ففيه ما فيه من تحد لمن يظن أنه يستطيع مقاومة هذا الكلام بصنعة مثيله، فقُرِّرَ أنه ليس من استطاعة نوابغ الثقَلَيْنِ (الإنس والجن) وأدبائهم وشعرائهم [4] أن يأتوا بمثله وإن اجتمعوا متكاتفين على ذلك، بل أعجز هذا الكلامُ الجذَّابُ القراءَ والخطباءَ والمترسلينَ من معارضته ولو كان بسورة من مثله أو حتى آية من آياته.

وقال الدكتور إسرائيل ولفنسون: "وأثر القرآن أثره الشديد في جميع اللهجات العربية في جميع أنحاء الجزيرة، فقد بدأت تتبلبل وتضطرب وتنجذب بقوة إلى لغة القرآن حتى اندمجت كلها في لهجته التي هي لهجة الحجاز كما كان ينطقها خاصة أهل مكة". [5]

1- كتاب دلائل الإعجاز: 38. (مطبوعة مكتبة الخانجي).

2- معجزات النبي ﷺ: 22-23.

3- الإتقان في علوم القرآن: الجزء الخامس/1879-1880.

4- ضمير الجمع عائد إلى "الثقلين" أي الإنس والجن... للتغليب، وهو باب أوفر نشاطا وصناعة من أبواب اللغة العربية.

5- تاريخ اللغات السامية: 215. لـ الدكتور إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب)، مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر، (لجنة التأليف والترجمة والنشر) الطبعة الأولى 1348هـ-1929م. وأضيف بمناسبة القضية إلى القول السابق ما قاله الدكتور إبراهيم أنيس: "لما جاء الإسلام كانت اللغة العربية مزدهرة مكتملة النمو تنتظم كل أنحاء شبه الجزيرة العربية، وتصطنع في آداب يعتز بها أهلها، ويتنافسون في إتقانها وإجادتها.

وكانت هذه اللغة بمثابة لغة مشتركة بين العرب جميعا يتخذونها أداة التعبير عن آدابهم، ويعتزون بها كل الاعتزاز، ولهذا نزل القرآن الكريم بها، فلم تكن لغة قريش وحدها، أو لغة مكة وحدها، بل كانت اللغة المشتركة للعرب جميعا غير أن نزول القرآن بها زادها ازدهارا فوق ازدهار وثبت أركانها ودعائمها". ينظر: اللغة العربية بين القومية والعالمية: 275-276.

فالنص البشري يتلاحم مع جنسه بمعنى أن كل كلام (نص) يعود في نهايته إلى عصارة العصر وينقرض بانقراضه، على حين لا يعود النص القرآني على الزمان ولا أفق توقعات النبي ﷺ لعدم استفادته من العلم المنقول إليه بطريق السمع عن الأديان السابقة، فإنه وإن لم يعش في عزلة تامة من الشعب ولكنه لم يرتض ولو للحظة بتلك المعلومات الأسطورية والحقائق المحرفة والعادات الوثنية، وبذلك لا تبقى تلك المعلومات صالحة لتكون مصدرا للقرآن الكريم، وخاصة حينما تأكد أن ذاك الشعب يجهل أنباء الغيب بتمامها، ولم يكونوا يعرفون عنها شيئا. وكانوا يسألون النبي ﷺ عنها وعندما جاءت تلك الأخبار إليهم، فكفروا النبي ﷺ واجتمعوا على معارضته قائلين: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ [ص: 7]، وهذا الأمر يحملنا على الاعتقاد بأن ذاك الشعب قد اندفع إلى التقليد غير العقلاني بروح المنافسة الظلماء والعناد المظلم. وكذلك كان النبي ﷺ لا يعرف عن تلك الأنباء التي أوحى الله إليه، بل حتى كان عاجزا عن هداية نفسه في أمور دينه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: 7].

لا يبقى النص البشري على حال بل يتغير مفهومه على اختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأجواء، وكذلك الطوارئ التفكيكية التي تلعب دورا رئيسا في تكوين ذاته لانهائية، وتصوير كيانه متزامنا... هذه التغيرات تتحول إلى شكليَّاتٍ تنظِّم أجساداً نصيةً، وبذلك تتحقق نصوصية النص وتفكيكيته، أما النص القرآني فإنه برئ من كل هذه الحوافز النصية والعوامل البينصية، ولعل السبب في ذلك يعود على وجه إعجازه الذي يؤكد أنه برغم كيانه وتركيبه من الألفاظ المتداولة في مخاطباتهم والمعاني المتناولة في حوائجهم حيث أنزله الله بلسان عربي مبين وجعله قرآنا عربيا، ومعظم معانيه من المعارف الإلهية وبيان المبدأ والمعاد والإخبار وما إلى ذلك كانت موجودة في الزُّبُرِ الأوَّلين [1] لم يكن يوجد كلام سبقه أو لحقه إلا وقد تربَّد ظاهرُه وتغيَّر إلى الغُبْرَة باطنُه، ولاسيما في مواقف التحدي، لأن فيه من النظم والتأليف والترصيف وغرابة الأسلوب والسلامة من جميع العيوب ما لا يدرك إلا بدربة وافية وممارسة طويلة في الشعر والخطب والرسالة والحذق في البلاغة. وقال ابن عطية: "الصحيح – والذي عليه الجمهور والحذاق في وجه إعجازه – أنه بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه، وذلك أن الله أحاط بكل شيء علما، وأحاط بالكلام كله علما. فإذا ترتبت اللفظة من القرآن، علم بإحاطته أيَّ لفظة تصلح أن تليَ الأولى، وتبيِّن المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره، والبشر يعمهم الجهل، والنسيان، والذهول، ومعلومٌ ضرورةً أن أحدا من البشر لا يحيط بذلك، فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة، وبهذا يبطل قول من قال: إن العرب كان في قدرتها الإتيان بمثله، فصُرِفُوْا عن ذلك ، والصحيح أنه لم يكن في قدرة أحد قط، ولهذا ترى البليغ ينقح القصيدة أو الخطبة حولا، ثم ينظر فيها فيغير فيها وهلم جرا.

1- ينظر: الشعراء: 195-196. يوسف: 2.

وكتاب الله سبحانه لو نُزِعَتْ منه لفظةٌ، ثم أُدير لسانُ العرب على لفظة أحسنَ منها، لم يوجد، ونحن يتبين لنا البراعة في أكثره ويخفى علينا وجهها في مواضعَ لقُصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق، وجودة القريحة، وقامت الحجة على العالَم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة ومَظِنَّة المعارضة". [1]

سمات تفرق بين النصين؛ البشري والقرآني

ولعل ذلك يفهم من خلال سمات تفرِّق بين النصين؛ النص البشري والنص الإلهي:

النص البشري	النص القرآني
نسق مفتوح	نسق مغلق
حركة مراوغة ومستمرة	ثابت
اللانهائية الدلالة والمعنى	موضوعية
مجموعة دوال	مدلول
نص حاضر وغائب	حاضر
نصية النص	حرفية النص
الترسيب والإزاحة	الاستقلالية

إنه نص يعود في ذاته إلى الله سبحانه وتعالى، فلتأكيد هذا الأمر جاء القرآن الكريم بتحديات شتى على لسان النبي ﷺ للفصحاء اللُّدِّ الذين توهموا أنهم قادرون على إطفاء نوره، وإخفاء أمره، ومحو لمعات أدلته القاطعة، ومعارضة حججه الباهرة، "فلو كان في مقدرتهم معارضتُه لعدلوا إليها قطعا للحجة. ولم ينقل عن أحد منهم أنه حدَّث نفسه بشيء من ذلك، ولا رامه، بل عدلوا إلى العناد تارة، وإلى الاستهزاء أخرى، فتارة قالوا: "سحر"، وتارة قالوا: "شعر"، وتارة قالوا: "أساطير الأولين"، كل ذلك من التحير والانقطاع، ثم رضوا بتحكيم السيف في أعناقهم وسبي ذراريهم وحرمهم، واستباحة أموالهم، وقد كانوا آنف شيء وأشده حمية، فلو علموا أن الإتيان بمثله في قدرتهم لبادروا إليه، لأنه كان أهون عليهم ،كيف وقد أخرج الحاكم عن ابن عباس قال: "جاء الوليد بن المغيرة إلى النبي ﷺ فقرأ عليه القرآن فكأنه رق له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال: يا عم، إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالا ليعطوكه، فإنك أتيت محمَّدا لِتَعَرَّضَ لِمَا قِبَلِه. قال: "قد علمت قريش أني من أكثرها مالا". قال: "فقل فيه قولا يبلغ قومك أنك كاره له. قال: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، ولا برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن، والله ما يُشْبِه الذي يقول شيئا من هذا. ووالله إن لقوله الذي يقول حلاوةً، وإن عليه لطلاوةً (الحسن والرونق)، وإنه لمثمرٌ أعلاه، مغدقٌ أسفلُه، وإنه ليعلو وما يُعْلَى، وإنه ليحطِم ما تحته". قال: "لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه". قال: "فدعني حتى أفكِّر". فلما فكر قال: "هذا سحر يؤثر، يأثُرُه (ينقله) عن غيره". [2] ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24]

هذه الآيات بشتى أساليبها تدل على اختيار الله تعالى لكتابه المبين أسلوبا حصينا، لا يتعداه جهدٌ بشريٌّ مهما بَلَغَ منالَه، ولا يقابله ولا يواجهه جهدٌ جاهدٌ مهما بَلَغَ وسعَه وطاقتَه، لأن معجزةَ القرآن خرقُه العادةَ في

1- الإتقان في علوم القرآن: الجزء الخامس/1882. وينظر: المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 52/1.

2- الإتقان في علوم القرآن: الجزء الخامس/1875-1876. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/198.

فصاحة أسلوبه وبلاغة دلالته، فجذبت قلوبَ مصاقع اللغة وأعلامها، فما استطاعوا مجاراته مع أن كلامه النير قد نزل بلغة أصحابها، واحتوى على أساليبها، وانتهج قواعدها، واستخدم تعابيرها، وأعاد معظم معانيها مما يعني أن ذاك التحدي كان لم يكن خارقا للعادة، ولا مستحيل المنال، لكنهم عجزوا بل تحيروا ودهشوا رغم فرط ذكائهم في صياغة القصيد العجيب، والرجز الفاخر، والخطب الطوال البليغة، والقصار الموجزة أمام جمالية تأليفه اللفظي والمعنوي، وجِهَاتِ معانيه المؤتلفة والمختلفة وفق سياقاتها المتباعدة والمتقاربة، فيها اتصال لفظي، والتحام موضوعي، وارتباط دلالي، تشير جميعها إلى لُمَعٍ دقيقة وبُنى عميقة لا يدركها إلا القارئ المتمعن في استطلاع مواضع الإشعاعيات المعنوية، والمتلقي المتمكن من استجلاء مواقع المقومات اللفظية، ولكن ما استطاع ولا يستطيع ولن يستطيع أحد أن يقوم بأي محاولة للإتيان بمثله لعدم إحاطة علمه بجميع أسماء اللغة العربية، وأوضاعها، ومعانيها المحمولة عليها، وعدم استيفاء جميع وجوه النظم الذي يتحقق به الانتظام، والائتلاف، والارتباط، والتناسب، والاعتدال في إفادة المعنى. فالكلام يقوم بالأشياء الثلاثة: "لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم. وإذا تأملتَ القرآن وجدتَ هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح، ولا أجزل، ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه، وأما معانيه فكل ذي لُبٍّ يشهَد له بالتقدم في أبوابه، والترقي إلى أعلى درجاته، وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعةً في نوع واحد منه، فلم توجد إلا في كلام العليم القدير". [1] ولذلك يمكن أن يجري "التناص" في مجاري الكلام المعروفة، وصروفه المعهودة لدى الناطقين العرب والعجم، من الشعر والسجع والخطب والرسائل والمنثور المسجع والمرسل وغيرها، أما القرآن فإنه ما جرى هذا المجرى بل أتى بطريقة مفردة حارت عقول فرسان العرب أمام حسن تأليفه، وتاهت أبصار أرباب هذا الشأن حذاء التئام كلِمِه وجُمَلِه وآياتِه وفِقَره وسُوَرِه، ومما يُقْطَعُ به أنه لا يصح إطلاق "التناص" بالمعنى الجاري على النص القرآني، لأن تطبيقه عليه يقضي نهائيا على وجوه إعجازه، ولا يخطر ببال القارئ البصير، المفلق، المجيد أبدا أن يقف موقف ظانٍّ في ذروة رتبته وعلو منزلته على النظوم الأخر، لأنه لا يجد مثلما يجد في كلام غير الله من اختلافات المقاصد والمطالب، تلك الاختلافات تعود إلى اختلافات الأغراض، والأحوال، والظروف، والأوضاع، إذا كان الإنسان في انبساط الطبع وفرحه فتساعده الفصاحة، وإذا كان في الانقباض فتتعذر عليه "وكذلك تختلف أغراضه فيميل إلى الشيء مرة ويميل عنه أخرى، فيوجب ذلك اختلافا في كلامه بالضرورة، فلا يُصادَفُ إنسانٌ يتكلم في ثلاث وعشرين سنة – وفي مدة نزول القرآن – فيتكلم على غرض واحد، ومنهاج واحد، ولقد كان النبي بشرا تختلف أحواله، فلو كان هذا كلامَه أو كلامَ غيره من البشر لوجدوا فيه اختلافا كثيرا". [2]

1- الإتقان في علوم القرآن: الجزء الخامس/1889. وينظر: البرهان في علوم القرآن: 102/2-103. للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث بالقاهرة، الطبعة الثالثة 1404هـ-1984م.

2- معترَك الأقران في إعجاز القرآن: 9/1. للإمام السيوطي، ضبطه وصححه وكتب فهارسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1408هـ-1988م. وينظر: الإتقان في علوم القرآن: الجزء الخامس/1901.

فـ "التناص" يحقق المعارضة للنص القرآني عند إطلاقه عليه، أما التحدي المبين عن وجوه إعجاز النص القرآني يجعله سالما عن أي معارضة، وقد أفرد هذا الموضوعَ بالتصنيف عَدَدٌ من العلماء، [1] فتطبيق "التناص" وإن لم يباشر هذه المفتريات ولكنه داع إلى استجابة هذه الشكوك في وجه النص القرآني، ومؤد إلى الغلط في الأمر الظاهر والخطأ المكشوف البين. فالقرآن الكريم قد قضى على أنه أثر أو أسطورة أو سحر أو كهانة... بنزوله بين أناس كانوا بُلَغاء مَصادعَ، وخطباءَ مَصاقعَ، وشعراء فحولا، وأنزل اللهُ القرآنَ الكريمَ لإسكاتهم بلغتهم وإفحامهم بلسانهم، وقول عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب" [2] أصبح تفسيرا ذهب بهيبة دعاوى فصاحتهم وبلاغتهم وقدرتهم على المعارضة، ويا للتحدي المفحم أشد الإفحام!

لو كان القرآنُ كلامَ النبي ﷺ لَوُجِدَ فيه اختلافٌ كثيرٌ

اتفق علماء الأمة على أن الله قد جعل أسوة حسنة في مُحَمَّد ﷺ قبل بعثته نبيا، ثم أقر ذلك على لسان نبيه ﷺ بأساليب شتى، كقول الله تعالى: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيْكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُوْنَ﴾ [يونس: 16]، إن الرسول ﷺ ولد فيهم، ترعرع بينهم، ونشأ أمام أعينهم، وعاش بين ظهرانيهم برهة من الدهر قبل بعثته، فعرفوا عنه كل المعرفة من خَلْقِهِ وخُلُقِهِ وعاداته وشمائله وجودة طبيعته ورجاحة عقله. هذه الآية (الوحي الإلهي) تقدِّم سيرةَ الرسول الطاهرة ﷺ دليلا على نبوَّته، وأن ما جاء به ﷺ هو من عند الله العظيم ليؤمن به العرب ويصدقه فيما يدعو إليه، لأنهم قد عرفوا صباحَه ومساءَه، بُكْرَتَهُ وعَشِيَّهُ، آناء ليلِه وأطراف نهارِه، غدُوَّه وآصالَه، واختبروا أخلاقه وعاداته من صباه حتى وقت إعلان نبوَّته، عرفوا عن حياته في بيته وأقاربه ومعاشرته أهلَه وعيشته العائلية، وعن أصحابه الأولين وحوارييه، وكان من أحسن الناس قضاء، وأداء، كذلك كانوا يعرفون خروجه، وركوبه، ومشيه، وجلوسه، واتكاءه، وكلامه، وسكوته، وضحكه، وبكاءه، وابتسامته، وعادته، وعبادته، وركوعه، وسجوده، وقيام ليله، ومعاملة نهاره.

فالنبي الكريم ﷺ ذو خصال كثيرة، وخلال مختلفة، وأخلاق جمة، يجعل كلَّ العالِمِ يقف منه موقفَ العجب والاستغراب، إنه لم يقض حياته كلها بين أحبابه وأصحابه، بل قضى أربعين سنة من عمره في مكة قبل مبعثه، فكان بين أهلها مشركي قريش، تلك الحياة كانت كثيرةَ المنعطفات، وعرةَ المسالك، تعترضها وهداتٌ مما قد يصدر عن المرء من خيانة، وإخفار عهد، ونكثه، وأكل مال بالباطل، وعقبات من الخديعة، وتطفيف الكيل، وبخس الحقوق، وإخلاف الوعد... لكن الله سبحانه وتعالى قد حفظ رسولَه ﷺ في صباه

1- منهم الخطَّابي والرُّماني والبرهان الكاشف للزَّمْلَكانيّ ونهاية الإيجاز للإمام الرازي وابن سُراقة وإعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن للإمام السيوطي وغيرها من المؤلفات في علوم القرآن وتاريخه.

2- الإتقان في علوم القرآن: الجزء الثالث/847-848. وينظر فيه مسائل نافع بن الأزرق: 848-903.

وشبيبته عن أقذار الجاهلية ومعائبها حتى دعوه "الأمين"، وإن قريشا بعد بعثته وادعائه النبوة كانوا يودعون عنده ودائعهم وأموالهم لعظيم ثقتهم بأمانته ورجاحة عقله، إنك "ترى الشمس ههنا بارزة بيضاء تنير أشعتها كل شيء وتصل إلى كل شيء. لا شك أن في الوجود شخصيات لا نعلم عنها شيئا، ولا نتبين حقيقتها أبدا، أو تبقى منها أمور مجهولة. بيد أن التاريخ الخارجي لمحمد ﷺ نعلم جميع تفاصيله من نشأته إلى شبابه، وعلاقته بالناس، وروابطه، وعاداته، ونعلم أول تفكيره، وتطوره وارتقاءه التدريجي، ثم نزول الوحي العظيم عليه نوبة بعد نوبة، ونعلم تاريخه الداخلي بعد ظهور دعوته وإعلان رسالته وإن عند كتابه (القرآن) لا مثيل له في حقيقته وفي كونه محفوظا مصونا وفي عدم التزام الترتيب في معانيه، وإنه لم يستطع أحد أن يشك في قيامه على أساس الصدق شكا يعتد به، فهو عندنا ممثل لروح عصره ومرآة لبيئته، فهو لذلك بريء من كل تصنع أو تكلف. وإنه بعدم التزام الترتيب فيه، وفي تحدثه عن الشيء وضده، معتب لنا، غير أنه عامر بالأفكار العظيمة. فترى منه نفسا ملأى بتلك الروحانية، مرتبطة بها، مقصورة عليها، ثملة بأمر الله مع الضعف الإنساني الذي لم يدَّع أنه بريء منه، بل أكبر دليل على عظمة مُحَّد أنه لم يدَّع قط أن بريء من ذلك". [1]

كذلك نرى أن الاختلاف حينما وقع بين بني عبد الدار وبني عدي بن كعب من سادة قريش في وضع الحجر، فتخاصموا وكادت أن تتلظى نار بينهم لولا يرون رأي شيخ عاقل من أهل مكة أن يقضي بينهم أَوَّلُ قادمٍ عليهم، فرضوا بذلك، في تلك اللحظة دخل عليهم رسول الله ﷺ من باب المسجد، "فلما رأوه قالوا: هذا الأمين قد رضينا بما قضى بيننا... فكان رسول الله يسمى في الجاهلية الأمين قبل أن يوحى إليه"... [2]

فلكل عصر طابع خاص في التفكير والتعبير عنه، إن كان القرآن الكريم مأخوذا مما سبقه لاضطرب أسلوبُه، وفَقِدَ رونقَه، واستواءَه، واتساقَه، ولم يستمر التحدي من جهته لخصومه.

ولكن قريش خالفه أشد الخلاف في دعوته وعاندوه وآذوه ومكروا مكرا كُبَّارا، فسموه ساحرا ودعوه شاعرا وسخفوا حلمه، ولكن لم يجرؤ أحد منهم أن يقول شيئا في أخلاقه، أو أن يرميه بالخيانة، أو ينسب إليه الكذب في القول أو إخلاف الوعد أو نقض العهد...!

ومن ضمن أشكال "التناص/البينصية" التناص الداخلي الذي يعني تغيرات تطرأ على كلام الإنسان نفسه لانتقاله من حالة لأخراها، ونتيجة لذلك لا أجد قصيدتين تتساويان في الفصاحة والبلاغة بل تشتمل كل قصيدة على الغث والسمين/الشعر السخيف والبليغ لهيامه في كل واد، ودخوله في كل تيه، فتارة تدل على ضَعْفٍ وتارة أخرى على حزم، وتارة تشير إلى شجاعة وصرامة، وتارة أخرى إلى مذمة وتهور... هذه الاختلافات لا تنشأ من فراغ بل إنها تأتي من اختلاف الأحوال والأغراض، ينبسط طبعه حينا وينقبض آخر، يميل إلى الشيء حينا ويميل عنه حينا آخر، يرغب في شيء مرة ويرغب عنه مرة أخرى، "فلا يصادَفُ إنسان يتكلم في ثلاث وعشرين سنة – وفي مدة نزول القرآن – فيتكلم على غرض واحد (وهو الدعوة إلى الله تعالى) ومنهاج واحد (في النظم يناسب أوله آخره، وعلى درجة واحدة في الفصاحة).

1- الرسالة المحمدية: 133. (ترجمة لـ خطبات مدراس) للشيخ السيد سليمان الندوي/المترجم: مُحَّد ناظم الندوي. مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، الطبعة الأولى 1406هـ-1986م.

2- السيرة النبوية: الجزء الأول/155. وينظر: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/30. وينظر: حياة مُحَّد ﷺ نبي الإسلام سيرته-دعوته-كفاحه: 15-16.

وقد كان النبي بشرا تختلف أحواله، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجدوا فيه اختلافا كثيرا".[1]

والله لقد نَزَلَ فيكم أمرٌ عظيمٌ

كان عظماء قريش مجتمعين ذات يوم في ناديهم، فجرى ذكر الرسول ﷺ وفيهم النضر بن الحارث بن كلدة،[2] وكان رجلا داهية محنكا وعالما بالأخبار فقال لهم ذات يوم: "يا معشر قريش، إنه والله قد نزل بكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان مُحَمَّد فيكم غلاما حَدَثا أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثا، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب (حينما وخطه الشيب)، وجاءكم بما جاءكم به (وعرض عليكم أمر الكتاب المبين)، قلتم ساحر، لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السَّحَرة ونَفَثَهم وعُقَدَهم، وقلتم كاهن، لا والله ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم وسمعنا سجعهم، وقلتم شاعر، لا والله ما هو بشاعر، قد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلها: هزجه ورجزه، وقلتم مجنون، لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون، فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه، يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنه والله لقد نزل فيكم أمر عظيم".[3]

وعندما أراد النضر بن الحارث منافسة القصص القرآنية، قَدِمَ الحيرة، وتعلَّم بها أحاديث ملوك الفرس وأساطيرها، ومغامرات أبطالها مثل رستم وإسفنديار، ثم طالب أناسا أن يصغوا آذانهم إليه، فقرأ على مسامع نفر منهم تلك الأساطير الشعبية، والمغامرات المثيرة، والقصص الخيالية، ثم قال: بماذا مُحَمَّد أحسن حديثا مني؟! لإيذاء النبي ﷺ ونصب العداوة له.[4]

والله قد سمعت قولا ما سمعت بمثله قط

اعترف عتبة بن ربيعة بأن مُحَمَّدا ﷺ على حق، ولا يحق لأحد أن يخطر بباله أنه كاذب... إن الله قد حماه وصانه من دنس الجاهلية، ومن كل عيب، منحه خلقا جميلة حتى قالت الجماعة: جاء الأمين... عند الاشتجار في وضع الحجر موضعه.

"كان عتبة بن ربيعة سيدا حليما، قال ذات يوم وهو جالس في نادي قريش، يا معشر قريش ألا أقوم إلى مُحَمَّد ﷺ فأكلِّمه أمورا لعله يقبل بعضها... عندما استمع رسول الله ﷺ منه فقال: أفرغت يا أبا الوليد؟ قال نعم، قال: فاستمع مني، ثم بسمل رسول الله ﷺ فتلا بعضَ آيات من سورة فصلت حتى انتهى رسول الله ﷺ إلى السجدة فسجد فيها، ثم قال: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك.

1- معترك الأقران في إعجاز القرآن: 9/1.

2- كان من شجعان قريش، وصاحب لواء المشركين ببدر، وكان ابن خالة النبي ﷺ، ولما ظهر الإسلام استمر على عقيدة الجاهلية، وآذى رسولَ الله ﷺ كثيرا. ينظر: هامش دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/202.

3- نهاية الأرب في فنون الأدب: 155/16. لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري [733هـ]، تحقيق الأستاذ على مُحَمَّد هاشم، منشورات مُحَمَّد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت – لبنان. ينظر: السيرة النبوية لابن هشام: 328/1. ودلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/201. راجع في هذا الباب قصة تنزيه أنيس أخي أبي ذر الغفاري وكان أحد الشعراء، رسول الله ﷺ عما كانوا يقولون فيه، واعترافه بإعجاز القرآن الكريم، فقال: إنه ليس بشاعر ولا كاهن ولا ساحر، فوضع النص القرآني على أقراء الشعر وطرقه وأنواعه، فوجده نصا مميزا من كل الوجوه، ولا يلتئم معه في شيء. ينظر: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/208-209.

4- نهاية الأرب في فنون الأدب: 155/16. ينظر: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/202. والسيرة النبوية لابن هشام: 328/1. وينظر منه: 11/2.

فقام عتبة إلى أصحابه، فلما جلس إليهم، قالوا: ما وراءك يا أبا الوليد؟ فقال: ورائي أني والله قد سمعت قولا ما سمعت بمثله قط، والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا الكهانة، يا معشر قريش أطيعوني واجعلوها بي، خلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه واعتزلوه، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت نبأ، فإن تصبيه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فملكه ملكم وعزه عزكم، وكنتم أسعد الناس به، قالوا: سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه، فقال: هذا رأي لكم فاصنعوا ما بدا لكم". [1]

ما جربنا عليك كذبا قط

ولما تلقى الرسول أمر ربه بأن يدعو ذوي القربى إلى الإسلام وينذر عشيرته الأقربين، صعد الجبل (الصفا) ونادى: يا معشر قريش هلمُّوا إليَّ، فلما اجتمعت قريش بسائر بطونها، قال: "أرأيتكم إن أخبرتكم أن خيلا تخرج من سفح هذا الجبل أكنتم مصدِّقِيَّ قالوا ما جربنا عليكم كذبا"... [2]

وقد اعترف توماس كارليل *Thomas Carlyle* النصراني بعظمة رسول الله ﷺ قائلا: "إنه لا يمكن أن يكون محمد ﷺ أكذوبا، فإنه إن كان كذلك فلا يستطيع أن يأتي بمثل هذا الدين العجيب، والله إن الرجل الكاذب لا يستطيع أن يبني بيتا من اللبن، إذا لم يكن عليما بمواد البناء على اختلاف أنواعها. فما بالك بمواد بناء صرح شامخ البنيان، مدعم الأركان، مثل دين الإسلام الذي ظل على قوته وعظمته قرونا طوالا؟". [3]

والله ما كذب ابن أخي قط

جاءت قريش إلى أبي طالب، فقالوا: "إن ابن أخيك هذا قد آذانا في نادينا ومسجدنا فانهه عنا، فقال: (أبو طالب) يا عقيل، انطلق فأتني بمحمد...

فلما أتاهم قال: إن بني عمك هؤلاء زعموا أنك تؤذيهم في ناديهم ومسجدهم، فانته عن آذاهم.

فحلَّق رسول الله ﷺ ببصره إلى السماء فقال: "ترون هذه الشمس"، قالوا: نعم، قال: "فما أنا بأقدر أن أدع ذلك منكم على أن تشعلوا منه بشعلة"، وفي رواية: "والله ما أنا بأقدر أن أدع ما بعثت به من أن يشعل أحد من هذه الشمس شعلة من نار".

فقال أبو طالب: "والله ما كذب ابن أخي قط، فارجعوا راشدين". [4]

أشهد أنك رسول الله ﷺ صادقا ومصدقا

عندما اشتد البلاء على أصحاب النبي ﷺ فقال لهم: "إن بأرض الحبشة ملكا لا يظلم أحد عنده، فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجا ومخرجا مما أنتم فيه" فخرج أصحاب النبي أرسالا إلى الحبشة، فلما رأت قريش أنهم قد أصابوا دار أمن وسلامة بعثوا عمرو بن العاص وعبد الله ابن أبي ربيعة إلى ملك الحبشة ليخرجهم من بلاده وليردهم عليهم، فقدَّم هذان القرشيان الهدايا الثمينة إلى بطارقة الملك ليشفعوا لهما عند الملك بأن يرد أولئك المسلمين

1- السيرة النبوية لابن إسحاق: الجزء الأول/243.

2- الجامع الصحيح (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول لله وسننه وأيامه): 179/3. للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة الجعفي البخاري [ت 256هـ]، عنى به: محمد زهير بن ناصر الناصر، سورة تبَّت يدا أبي لهب وتب، كتاب التفسير، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ.

3- السيرة النبوية وكيف حرَّفها المستشرقون: 34.

4- صحيح السيرة النبوية: 57.

عليهم لمفارقتهم دين قومهم، فاستجاب الجميع، وطمأنوهما أن يشيروا على الملك بأن يفعل. فلما "قدَّما إلى النجاشي هداياه، وكان أحب ما يهدى إليه من مكة الأدم... قالوا له: أيها الملك إن فتية منا سفهاء فارقوا دين قومهم، ولم يدخلوا في دينك، وجاءوا بدين مبتدع لا نعرفه، وقد لجأوا إلى بلادك، فبعثنا إليك فيهم عشائرهم: آباؤهم، وأعمامهم، وقومهم لتردهم عليهم، فهم أعلى بهم عينا، فقالت بطارقته: صدقوا أيها الملك لو رددتهم عليهم كانوا هم أعلى بهم عينا، فإنهم لم يدخلوا في دينك فتمنعهم بذلك، فغضب، ثم قال: لا لعمر الله لا أردهم عليهم حتى أدعوهم، وأكلمهم، وأنظر ما أمرهم، قوم لجأوا إلى بلادي واختاروا جواري على جوار غيري، فإن كانوا كما يقولون رددتهم عليهم، وإن كانوا على غير ذلك منعتهم، ولم أخل بينهم وبينهم، ولم أنعمهم عينا.

فأرسل إليهم النجاشي فجمعهم، ولم يكن شيء أبغض إلى عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة من أن يسمع كلامهم، فلما جاءهم رسول النجاشي اجتمع القوم فقالوا: ماذا تقولون؟ فقال: وماذا نقول، نقول والله ما نعرف، ما نحن عليه من أمر ديننا، وما جاء به نبينا كائن في ذلك ما كان، فلما دخلوا عليه كان الذي يكلمه منهم جعفر بن أبي طالب، فقال لهم النجاشي: ما هذا الدين الذي أنتم عليه، فارقتم دين قومكم، ولا تدخلوا في يهودية ولا نصرانية، فما هذا الدين؟ فقال جعفر: أيها الملك كنا قوما على الشرك: نعبد الأوثان، ونأكل الميتة، ونسيء الجوار، ونستحل المحارم بعضنا من بعض في سفك الدماء وغيرها، لا نحل شيئا ولا نحرمه، فبعث الله إلينا نبيا من أنفسنا نعرف وفاءه وصدقه وأمانته فدعانا إلى أن نعبد الله وحده لا شريك له، ونصل الرحم، ونحسن الجوار، ونصلي ونصوم، ولا نعبد غيره، فقال: هل معك شيء مما جاء به – وقد دعا أساقفته فأمروهم فنشروا المصاحف حوله؟ فقال جعفر: نعم، قال: هلم فاتل عليَّ ما جاء به، فقرأ عليه صدرا من ﴿كهيعص﴾ [مريم: 1] فبكى والله النجاشي حتى أخضل لحيته، وبكت أساقفته حتى أخضلوا مصاحفهم، ثم قال: إن هذا الكلام ليخرج من المشكاة التي جاء بها موسى، انطلقوا راشدين، لا والله لا أردهم عليكم ولا أنعمكم عينا، فخرجا من عنده، وكان أتقى الرجلين فينا عبد الله بن أبي ربيعة، فقال له عمرو بن العاص: والله لآتينه غدا بما أستأصل به خضراءهم، لأخبرنه أنهم يزعمون أن إلهه الذي يعبد – عيسى بن مريم – عبد، فقال له عبد بن أبي ربيعة: لا تفعل، فإنهم وإن كانوا خالفونا فإن لهم رحما ولهم حقا، فقال: والله لأفعلن.

المهاجرون يشرحون للنجاشي رأي الإسلام في عيسى عليه السلام:

فلما كان الغد دخل عليه فقال: أيها الملك إنهم يقولون في عيسى قولا عظيما، فأرسل إليهم فسلهم عنهم، فبعث إليهم، ولم ينزل بنا مثلها، فقال بعضنا لبعض: ماذا تقولون له في عيسى إن هو سألكم عنه؟ فقالوا: نقول والله الذي قاله فيه، والذي أمرنا نبينا أن نقوله فيه، فدخلوا عليه وعنده بطارقته، فقال: ماذا تقولون في عيسى بن مريم؟ فقال له جعفر: نقول: هو عبد الله ورسوله وكلمته وروحه ألقاها إلى مريم العذراء البتول فدلى النجاشي يده إلى الأرض فأخذ عويدا بين أصبعيه فقال: ما عدا عيسى بن مريم مما قلت هذا العود، فتناخرت بطارقته، فقال: وإن تناخرتم والله، اذهبوا فأنت شيوم بأرضي، والشيوم: الآمنون، ومن سبكم غرم، ومن سبكم غرم، ومن سبكم غرم، ثلاثا... ".[1]

استدعى النجاشي جميع الأساقفة ليسمعوا الكلام الذي جاء من مشكاة اللوح المحفوظ، حينما سمعوا إليه، عرفوا أنه كلام حق، فبكى النجاشي حتى أخضل لحيته، وبكى الأساقفة حتى أخضلوا مصاحفهم...

فأي شهادة أصدق من هذه الشهادة؟ إن تاريخ الرسل أعجز من أن يأتي بمثلها عن غيره. فأين منه ما يقال عن النص القرآني أنه نص متداخل ومتناص! إنه من كلام رب العالمين الذي أحاط بكل شيء علما.

هذا التاريخ يشهد على أن النص القرآني ليس من نتاج البشر وليس من نتاج الأيديولوجيمات النصية، إنه وإن شابه النص البشري في ملاك المعنى وقوام اللفظ ولكن تشابه الصور وتداخل المضامين لا تعني الاقتداءَ والاحتذاءَ والاقتفاءَ فضلا عن أن تعني التحويرَ، والتحويلَ، والترسيبَ، أو يقال إن النص القرآني من خطرات

1- السيرة النبوية لابن إسحاق: الجزء الأول/247-250. وينظر كذلك: السيرة النبوية لابن هشام: 1/360-364.

قلب النبي ﷺ ومجالات فكره، ونزعات عواطفه، ونوازع طبيعته، هذه الأمور البشرية لا تجاري كلام الله العظيم أبدا.

وأهل الكتاب (من اليهود والمسيحيين) من معاصري مُحَّد ﷺ كانوا منتظرين لنبي، لأن النجاشي لما وصل إليه كتاب مُحَّد ﷺ، فقال: أشهد بالله أنه النبي الذي ينتظره أهل الكتاب، وكتب الجواب، وكتب فيه: "أشهد أنك رسول الله صادقا ومصدقا، وبايعتك وبايعت ابن عمك، أي جعفر بن أبي طالب، وأسلمت على يديه لله رب العالمين". [1]

والله إنَّ أصله لعذق وإنَّ فرعه لجناة

فالقرآن الكريم كان من معجزات الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وإعجازه من مقتضيات فصاحة أهالي اللغة التي نزل عليها، فلولم يكن مؤلَّفا من الأصوات والحروف لما اكتملت مطالب التحديات، لأن التحدي يقتضي أن تكون طاقة/صلاحية للمواجهة فيمن يُتَحَدَّى من الشاعر المفلق، والخطيب المصقع، والكاتب الفصيح، فكلام البشر لا يكون إلا نتيجة انفعالات تاريخية، وثقافية، وجماعية، ونفسية متقابلة بعضها ببعض وبذلك يتحقق التفاضل في كلام البشر، بينما رأيت موقفا جديرا بالدراسة بعد إمعان النظر في حوار ريحانة قريش الوليد بن المغيرة بأنه قال: "يا معشر قريش، إنه قد حضر هذا الموسم، وإن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأيا واحدا، ولا تختلفوا فيكذِّب بعضكم بعضا، ويرد قولكم بعضه بعضا، قالوا: فأنت يا أبا عبد شمس فقل، وأقم لنا رأيا نقول به، قال: بل أنتم فقولوا أسمع، قالوا: نقول كاهن، قال: لا والله، ما هو بكاهن، [2] لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن (كلامه الخفي الذي يدور في الخيشوم والحلق) ولا سجعه، قالوا: فنقول: مجنون، قال: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه. فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته، قالوا: فنقول: شاعر، قال: ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر، قالوا: فنقول: ساحر، قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السُّحَّار وسحرهم، فما بنفثهم ولا عقدهم (هو أن يعقد الساحر خيطا وينفث فيه بفمه)، قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: **والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة** (ذكر البيهقي: وإن أصله لمغدق، وإن فرعه لجنا) [3] – قال ابن هشام: ويقال **لغدق** [4] – **وما أنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عرف أنه باطل**، وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا ساحر، جاء بقول هو سحر يفرِّق به

1- ترجمة الفوز الكبير في أصول التفسير: 30. للشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم العمري الدهلوي [ت 1176هـ]. مع مقدمة التفسير لمحمد بن المفضل الراغب الأصفهاني [ت 502هـ]. قديمي كتب خانه – آرام باغ كراتشي.

2- يراجع: الروض الأنف: 131/1-133. في تفاصيل كلمة "الكاهن" ومفاهيمها.

3- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/200.

4- قول الوليد: "إن أصله لغدق وإن فرعه لجناة" استعارة من النخلة التي ثبت أصلها. وقوي وطاب فرعها إذا جُنِيَ، والنخلة هي العذق بفتح العين، ورواية ابن إسحاق أفصح من رواية ابن هشام، لأنها استعارة تامة يشبه آخر الكلام أولها. ورواية ابن هشام: "إن أصله لغدق"، وهو الماء الكثير، ومنه يقال: غيدق الرجل إذا كثر بصاقه، وأحد أعمام النبي ﷺ مصعب وقيل نوفل كان يسمى: الغيداق لكثرة عطائه. ينظر: هامش السيرة النبوية لابن هشام: 303/1. وينظر كذلك: زاد المعاد في هدي خير العباد: 104/1. لـ ابن قيم الجوزية [691-751هـ]، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليها شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، ومكتبة المنار الإسلامية – الكويت، الطبعة السابعة والعشرون 1414هـ-1994م.

بين المرء و(بين) أبيه، وبين المرء و(بين) أخيه، وبين المرء و(بين) زوجته، وبين المرء وعشيرته، فتفرّقوا عنه بذلك، فجعلوا يجلسون بسبل الناس حين قدموا الموسمَ، لا يمر بهم أحد إلا حذروه إياه، وذكروا لهم أمره". [1]

هذه القصة تكشف مطالب القضية جمعاء وتبلور شأن النص القرآني وتأثيره البالغ على عظماء أهل اللسان حيث تكاد نفوسهم تعترف أن هذا النص آية لنبوة النبي ﷺ، ومعجزة لختام نبوة الأنبياء، وتداول الوليد بن المغيرة الرأي مع قومه في شأن النص القرآني ومناقشته هذه القضية من جميع جوانبه التي يمكن لمن يكره أن يجعلها سبيلا له للرد عليه، ثم إرجاع التهمة إلى شخصية الرسول ﷺ بقوله إنه ساحر... وهذا كان قصارى جهدهم لزعزعة دعوته، ومنتهى دفاعاتهم عن دين آبائهم الأولين. إنهم فصحاء القوم فأدركوا أن هذا الكلام لا يمكن أن يسمى بصفة تحط من شأنه بل إنه جدير بكل تقدير ووفاء، فأخرجوا حلا مناسبا لأنفسهم بادعاء أن صاحبه ساحر، ودليل سحره أن استطاع أن يفرق بين العائلات والعشائر والقبائل والمدن... وكيف تمكّن الرسول منهم على ذاك القدر الجسيم؟ فأشاعوا خشية على الناس بإعجابهم بجمال كلام الله تعالى وبيانه قائلين: ﴿لا تَسْمَعُوْا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيْهِ﴾ [فصلت: 26].

تنزيلٌ من ربِّ العالمين

وكيف وقع الإسلام في قلب عمر رضي الله عنه، حينما خرج لتعرض رسول الله ﷺ قبل أن أسلم، فوجده قد سبقه إلى المسجد، قال عمر رضي الله عنه: "فقمت خلفه، فاستفتح رسول الله ﷺ سورة الحاقة، فجعلت أعجب من تأليف القرآن، قال فقلت: هذا والله شاعر كما قالت قريش. قال: فقرأ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: 40-41]، قال: فقلت: كاهن. قال: فقرأ: ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ. تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الحاقة: 42-43]، إلى آخر السورة، قال: فوقع الإسلام في قلبي كل موقع". [2]

فما الذي أعجز عمرَ رضي الله عنه؟ أعجزته مزايا ظهرت له في النظم القرآني، وخصائص صادفها في مجاري لفظه ومواقع مضمونه، فبهره النظام والالتئام والإحكام والإتقان... غير أنه شعر عند سماعه للقرآن الكريم بالرَّوْح والخفة والإيناس والبهجة دون أي تنغيص وتكدير أو ثقل على النفس... وكان ثمة "نظم الكلم" أي تفاعلية الوحدة في الكلام/النص الذي يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض. والمعنى ما هو (القرآن الكريم) ليس بقول شاعر ولا قول كاهن تلقاه (النبي ﷺ) من أحدهما، ونسبَه إلى الله تعالى. [3]

أعْلِمَ بذلك أن القرآن الكريم صنعة إلهية دون ريب، ولا يوصَف القرآن الكريم بأنه كيانٌ مخلوقٌ لكونه غير مخلوقٍ بجملته على تقديره صفةً من صفات الله تعالى، وهذا يوصِد أبوابَ التداخل والتلاقح بين النص القرآني

1- السيرة النبوية (ابن هشام): 1/302-303. وينظر: تفسير الزمخشري في سورة المدثر... والعصر الإسلامي: 30. لشوقي ضيف. والروض الأنف: 3/61-63. ومعجزات النبي ﷺ: 536-537. ودلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/200. صحيح السيرة النبوية: 58.

2- تفسير القرآن العظيم: 14/122.

3- تفسير التحرير والتنوير: 29/142.

وغيره على وجه آكد، يقول الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 16-19].

وكذلك يقول التاريخ (السيرة النبوية ﷺ) إن الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي ﷺ فقال له: "اقرأ علي، فقرأ عليه، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]. قال: أعد، فأعاد النبي ﷺ، فقال: والله إن له لحلاوةً، وإن عليه لطلاوةً، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وما يقول هذا بشرٌ". [1]

إصغاء صُوَى قريش خُفْيَةً إلى وحي النبي ﷺ وقراءته إياه

لا يمجُّ القرآن الكريم سامعَه ولا يملُّ قارئَه، فتلذ له الأسماع وتشغف له القلوب، تزيد تلاوتُه حلاوةً، وترديدُه محبةً، إنه كلام رباني يستلذ في الخلوات، ولذلك لا تنقضي عبره، ولا تفنى عجائبه، وتذهب فضائله.

"خرج أبو جهل بن هشام وأبو سفيان بن حرب والأخنس بن شريق بن عمرو بن وهب الثقفي فرادى فرادى ذات ليلة ليسمعوا من رسول الله ﷺ وهو يصلي بالليل في بيته، جلس كل منهم مجلسه دون أن يعلم أحد مكان صاحبه، فباتوا يسمعون له حتى إذا أصبحوا، تفرقوا، فجمعهم الطريق، فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا، **لو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئا** ثم انصرفوا، وفي الليلة الثانية عاد كل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر، تفرقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض مثلما قالوا أول مرة، ثم انصرفوا، فلما كانت الليلة الثالثة، أخذ كل رجل منهم مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر، تفرقوا، فجمعهم الطريق، فقالوا: لا نبرح حتى نتعاهد لا نعود، فتعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا.

فلما أصبح الأخنس أخذ عصا ثم خرج حتى أتى أبا سفيان في بيته، فقال: حدثني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من مُحَمَّد؟ فقال: يا أبا ثعلبة، والله سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وأشياء ما أعرف معناها ولا ما يراد بها، فقال الأخنس: أنا والذي حلفت له، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل، فدخل عليه بيته، فقال: يا أبا الحكم: ما رأيك فيما سمعت من مُحَمَّد؟ فقال: ماذا سمعت، تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفَرَسَيْ رِهانٍ، فقالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء، فمتى تدرك هذه ؟! والله لا نؤمن به أبدا ولا نصدقه، فقام عنه الأخنس بن شريق وتركه". [2]

إن هذا لقولٌ حَسَنٌ

قَدِمَ سويد بن الصامت الأنصاري الأوسي مكة حاجا أو معتمرا، وكان قومه يسميه الكاملَ لجلده، وشدته، وصبره، وشرفه، ونسبه، وشعره، "فتصدى له رسول الله ﷺ حين سمع به، فدعاه إلى الله عز وجل وإلى الإسلام، فقال له سويد: لعل الذي معك مثل الذي معي، فقال له رسول الله ﷺ: **وما الذي معك؟** [3] قال: مَجَلَّةُ لقمانَ (يعني حكمة لقمان أو صحيفته)، فقال له رسول الله ﷺ: **اعرضها علي**؛ فعرضها عليه، فقال: **إن هذا لكلام حسن، لكن الذي معي أفضل من هذا؛ قرآن أنزله الله علي هو هدى**

1- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/199.

2- السيرة النبوية لابن إسحاق: 226-227. نقلت هذه القصة بتصرف لفظي يسير، إنها دليل بيّنٌ على أن كتاب الله القرآن المجيد قد جذب العقول والقلوب، فمنهم من آمن بذلك متواضعا لله ورسوله ومنهم من جحد به متعندا ومتعصبا ومتعسفا. وينظر: السيرة النبوية لابن هشام: 342/1-343.

3- تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك: 352/2. لأبي جعفر مُحَمَّد بن جرير الطبري [224-310هـ]، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف القاهر – مصر.

ونور. فتلا رسول الله ﷺ القرآن عليه، ودعاه إلى الإسلام فلم يبعد، وقال: **إن هذا لقول حسن**. ثم انصرف عنه، وقدم المدينة على قومه، فلم يلبث أن قتلته الخزرج...".[1]

عودة النص القرآني إلى الأناجيل الأربعة إهانة صرفة

فالنص القرآني ليس مفتعلَ أو تصنيعَ مُحَمَّد ﷺ كما ادعى المستشرق ماكدونالد *D. B. Macdonald* أن القرآن ليس من عند الله،[2] أو كما قال المستشرق هـ. ج. ويلز: "مُحَمَّد هو الذي صنع القرآن"،[3] أو كما اعتقد يوليوس فلهازون وغوستاف لوبون: "القرآن من عند مُحَمَّد، من تأليفه"...[4] ولا يقال إنه متداخل مع ما سبقه من كلامِ موسى وإنجيلِ عيسى وزبورِ داوُدَ عليهم السلام حتى لا يتخلى أمر الأناجيل الأربعة – يوحنا ومتى ومرقص ولوقا – عند دعاتها من الريب والشك، ولا يعرف لها مؤلف حتى اليوم بل لم يستطيعوا حتى الآن القطع بمصدر العهد الجديد/الأناجيل الأربعة أو تواريخ تأليفها. وشك بعض علماء المسيحية أنفسهم في صحة هذه الأناجيل أو العهد الجديد.[5] ثم كُتَّاب الأناجيل ليسوا تلامذة المسيح بل أخذوا من أفكار بولس الإلحادية والوثنية ونسبوها إلى المسيح عليه السلام، لأن الأناجيل الأربعة المشهورة لم تعرف إلا في أوائل القرن الثالث، ومن هنا ارتفعت الثقة عن هذه الأناجيل والكتب المسيحية، وبخاصة بعد أن جهلنا عنها كل شيء، "فلا ندري مؤلفي الكتب، فضلا عن معرفتنا بسيرتهم، ولا نعلم علم اليقين اللغة التي استعملوها في تأليف كتبهم، ولا مقدرتهم العلمية لترجمة كلام عيسى من الآرامية إلى اليونانية!"...[6]

ويرون أنها قد نسخت بعض الأحكام التشريعية من العهد القديم (التوارة) "وكان كثير من المسيحيين يكتبون بأنفسهم كتبا يروجونها بعد نسبتها إلى هذا أو ذاك من أصحاب المسيح أو أحد خدامهم أو أسقف كبير من الأساقفة وقد بدأت عمليات التزوير هذه من القرن الثالث الميلادي واستمرت سنوات طويلة وكانت عمليات مؤسفة للغاية".[7] ولم يقتصر الأمر على هذا بل إن المقارنة بين تلك الأناجيل الموجودة تثبت أنها متناقضة ومتعارضة فيما بينها، وبسبب الضعف التاريخي في الأناجيل وتناقض رواياتها فيما بينها أنكر كثير من الباحثين المسيحيين وجود المسيح نفسه. "إن مؤلفي دائرة المعارف البريطانية

1- نهاية الأرب في فنون الأدب: 216/16. وينظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة: 595/2. لـ عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن مُحَمَّد الجزري [630هـ]، تحقيق وتعليق: الشيخ على مُحَمَّد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، تقديم وتقريظ: الأستاذ الدكتور مُحَمَّد عبد المنعم البري، والدكتور عبد الفتاح أبو سنة، والدكتور جمعة طاهر النجار، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

2- الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 47.

3- الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 47.

4- الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 47.

5- ينظر: الباب الثالث: تاريخ الإنجيل من "تاريخ الإنجيل والكنيسة" لأحمد إدريس.

6- الحقيقة إن مصادر هذه الكتب (المترجَمة إلى شتى اللغات) مجهولة، ولا يمكن لأي واحد أن يعتمد عليها اعتمادا كليا، لأنها تمثل النظريات العقدية المسيحية الفلسطينية البدائية والكنسية الرومية المتأثرة بالروح الهيلينية... ينظر: المستشرقون والسنة: 52-53. لـ الدكتور سعد المرصفي، مؤسسة الرياض بيروت – لبنان. مكتبة المنار الإسلامية – الكويت.

7- تاريخ الكنيسة الرومانية الكاثوليكية 90 وما بعده.

أنفسهم توصلوا إلى تحقيق أن هذه الأسفار دونت وجمعت بعد موسى عليه السلام بقرون كثيرة، زد على ذلك أن التوراة الموجودة فيها لكل حادثة روايتان مختلفتان وحكايتان متباينتان كما حقق ذلك بعض علماء الألمان، وربما دفع بعض هذه الروايات بعضا فتعارضت أولاها بأخراها". [1]

إذ كان الأمر كذلك، فبأي منزلة من النص التاريخي والثقافي نقدِّر استفادة النص القرآني مما سبقه! لأن من الصلات التي يجب أن تكتمل بها الصلة اللفظية/المضمونية/الدلالية بين النص القرآني وبين غيره من النصوص الأخر لملء فراغات مداخل التسرب، والتشرب، والتحوير، والمناقلة، والتلاقح، والتثاقف، والتلاحم، والتداخل حيث تقتضي أن يكون ثمة خطاب/نص يصلح لتسرب النص القرآني إليه، وتشربه منه، وتحوله إليه.

فلا يمكن إرجاع النص القرآني إلى أي سفر من أسفار سابقة أو نصوص ماضية أو استفادة خاتم النبيين ﷺ من غيره في تصنيع شيء منه في أضواء تاريخية سابقة أو حاضرة.

فلرد الشبهات ودحض المفتريات وللقضاء التام على خطوات الغلاة وسبل المتزيدين ينبغي التفات النظر واسترعاء الانتباه واستيقاف التأمل في بواكير الاستشراق وحوافز الصراع الذي دار بين العالم الإسلامي والنصراني، ولاسيما يجب الاطلاع عليه في هذا الباب هو استيلاء الغرب على المخطوطات والكتب العربية، واستباحة مقدساته وممتلكاته، وتسلل المستشرقين إلى الدوائر العلمية بل إلى المجامع العلمية لنشر أفكارهم وبث سمومهم ضد الإسلام والمسلمين، وخاصة دور الصهيونية الرئيس في حمل ربقة الاستشراق. [2]

نفاق المستشرقين/النصيين المتهجمين قُبالة النص القرآني

أولا: إن رسول الله ﷺ نهى أصحابه في بداية الأمر عن أن يكتبوا عنه غيرَ القرآن لكيلا يلتبس القرآن بغيره، فلما تأكد الأمر أن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أَذِنَ للصحابة رضي الله عنهم أن يكتبوا ما يسمعون منه... فإيقافه لأصحابه من الكتابة كان لسبب من الأسباب: لعله كان يدرس ثم يأتي إلى أصحابه فيملي عليهم ليقيدوا ما يسمعون، أو يذهب يدبر فيفكر ثم يصوغ نصا بلغ أقصى الفصاحة والبلاغة ثم يسمعه أصحابَه، أو يتلقاه من أحد... فلِمَ أن كان نبيا أميا، فلا يتعلمه تعلمَ الصبي الطالب ولم يعش مدرسة أو بيئة علَّمته، كان يتلقاه من جبريل من حين لحين حتى تم نزول القرآن الكريم في أربع وعشرين عاما. وهذا النزول كان من الله الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، فصار نصا متبوعا، وليس تابعا، منتَجًا إلهيًا، وليس نتاجا بشريا، خلقا ربانيا، وليس من إبداع النبي ﷺ.

1- الرسالة المحمدية: 55. (ترجمة لـ خطبات مدارس). من يريد الاستزادة فليراجع "بايبل" في الطبعة الأخيرة من دائرة المعارف البريطانية. وينظر: السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون: 46-48. وينظر: الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 25-27.

2- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي - دراسة نقدية تحليلية: 110-111.

ثانيا: إن نصوص الكتب السابقة تدل على أن القرآن الكريم كان في اللوح المحفوظ ثم أنزله الله على خاتم الرسل والأنبياء ﷺ في حينه، وأنه لجميع الأزمان، فكما لا يمس قائلَه نصب ولا لغوب كذلك لا يمس كتابَه شيء من تصحيف أو تحريف، تغيير أو تبديل، بل تولى حفاظَه لكونه آخر رسالة من رسالاته الربانية، نجد النص في سفر التثنية من التوراة (18: 15) على أن رسالة موسى مؤقتة وأن الله باعث غيره بغيرها "يقيم لك الرب إلهك نبيا من وسطك –من إخوتك – مثلك، له تسمعون، وقال: (18: 18) "أقيم لهم نبيا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيكلمهم بكل ما أوصيه به"... هذه الآيات من سفر التثنية في التوراة تدل على أن الله يبعث نبيا مثل موسى في يمينه دين قويم/إسلام أمين، وأن الله يجعله يكلم الناس بكل ما يوحيه الله إليه. وهذا أوضح دليل على أن شريعة موسى عليه السلام لم تكن آخر الشرائع ولا أدومها. وهذا النبي أشعيا يبشر ببعثة نبي آخر في الإصحاح 40 من السفر المنسوب إليه. وفي سفر ملاخي بشارة برسول من رسل الله، وكذلك سائر أسفار بني اسرائيل والزبور تدل كلها على أن ما كان عندهم لم يكن آخر رسالات الله. وفي إنجيل يوحنا (14: 16) "وأنا أطلب من الآب أن يعطيكم فارقليط آخر ليبقى معكم إلى الأبد" وفيه (16: 12-13) "إن لي أمورا كثيرة أيضا لأقول لكم، ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن، وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه لا يتكلم من نفسه". فهذه الآيات من الإنجيل دالة على أن ما في الإنجيل ليس آخر رسالات الله، بل سيأتي نبي يكمل رسالة عيسى بن مريم عليهما السلام.[1]

أما الرسالة المحمدية ﷺ فلا تنبيء بنبي آخر يأتي بعدها بل إنها تنادي بكمالها وتمامها خاتمة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيْنا﴾ [المائدة: 3].

ثالثا: ثمة من الحقائق التشريعية الأخلاقية التي اشترك فيها القرآن الكريم مع العهد القديم (التوارة) إذ إنهما نبعا من مشكاة الألوهية، مع ملاحظة أن القِصص الواردة في العهد القديم وشروحه أكثرها من كلام الأحبار، ولا يخفى مثل هذا على العاقل، ولذا جاءت فيه بعض الخرافات والأكاذيب منسوبة إلى الله جل وعلا وأنبيائه الكرام عليهم السلام، وهذا أيضا لا يخفى على ذي عقل.

هذان الأمران يكشفان عن مدى المفارقات اللفظية والدلالية – في الأخبار والأحكام – بين القرآن الكريم وبين الكتب السابقة، وهذا مضمون الآية ومغزاها التي تصف القرآنَ الحكيمَ بأنه مُصَدِّقٌ لكُلِّ ما بين يديه من كتابٍ أو صحيفةٍ أو رسالةٍ... لنزولها من علٍ، ومُهَيْمِنٌ عليه، يقول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48] قال المفسرون في هيمنة الكتاب المجيد على الكتب السابقة أنه أمين على الكتب التي قبلها، يقول الرازي:

1- السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون: 44-45.

"إنما كان القرآن مهيمنا على الكتب: لأنه الكتاب الذي لا يصير منسوخا ألبتة، ولا يتطرق إليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى: "﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] **ومما يجب أن يلاحظ هنا أن المقصود من التوراة/العهد القديم: التقاليد التي لم يدخلها التحريف.**

فالقول في القرآن الكريم بأنه كلام يتضمن وإن كان لحدٍّ ما من المؤثرات البيئية أو الزمنية أو المكانية أو الجماعية زمانا أو مكانا أو مجتمعا... إنه قولٌ من المقولات المموهة، والدعاوى الباطلة، لا أساس لها أصلا بل إنها نشأت من القياس على النصوص البشرية أو المقولة المبنية على شائعات يختلقها القائلون: إن القرآن الكريم كتاب بشري، نتج عن عبقرية فذة، استقت كثيرا من الحقائق العقدية والتشريعية والقصصية... إنه الكتاب الذي جاء بما اشتملت عليه الكتبُ السالفةُ بل أَمَرَ به وحَثَّ عليه...

موقف القرآن الكريم من مصدرية الفترة المدنية

حينما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة كان فيها من يهود يتبعون الكتاب المقدس الذي حرَّفَهم وفق أهواء أنفسهم ومصالح ذواتهم، لعل أحدا يظن أن كانت تلك الفترة المدنية تتمثل فرصة سانحة بالنسبة للنبي ﷺ حيث استفاد في تغذية وحيه وتكثيف رسالته، إن يلاحظ القارئُ الخارقُ موقفَ القرآن الكريم من أولئك اليهود في ذاك الوقت فلا يُعْقَلُ أبداً أن هذا المجتمع (الجديد) اليهودي يصلح ليكون مصدرا للقرآن الكريم، لأنه وجَّه إليه خطابا عنيفا وأصدر بالنسبة لتعاملهم ودورهم بين الشعب حكما منطقيا صارما يكفي لإذلال حيله الماكرة وتدابيره الساقطة/المتدنية، ولمح إليه ببصر الناقد المطارد قائلا: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: 5]، وقد "احتفظ (القرآن الكريم) بموقفه وعدَّد إدانتهم (اليهود). فالذين تلقوا التوارة وحفظوا نصوصها لا يراعونها بإخلاص، وهم يتعاملون بالربا، ويلجأون إلى حيل مختلفة لأكل أموال الناس بالباطل. واعتمادا على بعض الأماني والأوهام. يستبيحون الرشوة والكذب ويعتقدون أنه ليس عليهم حساب بشأن الطوائف الأخرى. ولا التزام بالعدل في معاملاتهم معهم".[1] أَوَ يمكن أن يفوح شذا عَرْفِ وحي السماء من هذا المجتمع السافل؟! كلا سوف يعلم القارئ إذا أوعَى (فَهِمَه وتَدَبَّرَه)، ثم كلا سوف يعلم القارئ إذا أوعَى (حَفِظَه وقَبِلَه).

الموقف العدائي لليهود ومسانديهم من النبي ﷺ

إن اليهود (المستشرقين ومؤيديهم) من أجل موقفهم العدائي من النبي ﷺ شرعوا يهاجمون على النص القرآني من خلال توغلهم في نصوصه/آياته/سوره (أحكامه ومواقفه وإرشاداته) المكية والمدنية، وأشاعوا أدلتهم المصطنعة الواهية لاجتثاث جذور قوة النص القرآني وسلطة فضله على غيره مردِّدِيْنَ: هنا تعارض بين مضامين القرآن ومعانيه المكية وتعاليمه التي جاء به النبي الأمين ﷺ في الفترة المدنية، وهذا يعني أن النص القرآني

1- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 151.

يتعارض بعضه مع بعضه، ويوجد فيه اختلاف جذري، فاعتقدوا أن مُحَمَّدا ﷺ لما هاجر إلى المدينة واتصل باليهود فيها استطاع أن "يألف قصص إبراهيم، وعلاقات الأنساب بين إسماعيل والشعب العربي"، [1] لأن في مكة "كانت الأساطير اليهودية والمسيحية في حالة تخطيط أولى"، [2] و"كانت الصلاة في البداية مرتين في اليوم والليلة، أما في المدينة فقد أضيفت إليها صلاة ثالثة هي صلاة العصر"، [3] و"واضح أن القصد من ذلك كان محاكاة اليهود". [4] و"لنفس السبب شرع يوم عاشوراء، وتحولت القبلة إلى بيت المقدس، وهما إجراءان تم نسخهما فيما بعد بسبب موقف اليهود العدائي من الإسلام. وهكذا يتأثر التشريع التعبدي بالتقلبات السياسية، وحتى فكرة القرآن عن الله طرأ عليها تغيير من تأثير المواقف الحربية في الفترة المدنية "فانضمت صفة القوة والجبروت ضد الكفار المعاندين إلى صفة الرحمة". [5]

فالقول بإمكانية تطبيق "التناصية" في "النص القرآني" مساند للرد المتجهم على المفارقات الأساسية بين "الاقتصاص القرآني" و"التناص البشري/الإنساني"، وكذا الخلط بينهما على وجه لا يمكن العدول عنه دون تذويب الفوارق بينهما، ثمة ملحوظات كثيرة تجاه أشتات قصصية في القرآن الكريم، إنما جاءت تلك القصص متناثرة لإيفاء الحوائج وإتمام المصالح، ما من مِكَرٍّ ومفَرٍّ للعاقل إلا إليها، فخلو الآيات المكية من القصص وورودها في الآيات المدنية بحذافيرها لا تعبِّر عن تأثر النبي ﷺ بالبيئة اليهودية في المدينة أو تأثيرها فيه، أو إفادته منه علمًا وصنعةً وصياغةً في نظم هذا الكلام المبين، يقول الله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى، وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى، ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ [النجم: 2-9] هذه الآية تبلور عن دلائل مشكاة نبوته، وصدق قوله، وإخلاص مقصده، فالنبي الكريم ﷺ لا يصدع إلا بما يؤمر، إن عاد الباحث/القارئ إلى النص القرآني ذاته رأى أن الجزء المكي/السورة المكية منه تتناول أدق تفاصيل قصص التوراة، وتعرض أطوارها في شتى السياقات المطلوبة، أما الجزء المدني/السورة المدنية فإنها تستخلص منها دروسا وعبرا يحظى بها القارئ/المتلقي، والتي تأتي غالبا في إيحاءات موجزة وتلمحات مختصرة لا ينتبه إليها إلا القارئ المتمعن والمتلقي المتعمق. [6]

1- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 155.

2- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 155.

3- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 156.

4- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 156.

5- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 156.

6- إتماما للفائدة وتحقيقا للغاية أذكر السور تباعا مع أرقام الآيات التي تتناول تلك القصص بجملة أبعادها: سورة الأعراف عن آدم: 11-25. عن موسى: 102-176. وسورة يونس عن موسى: 75-92. وسورة هود عن نوح 25-49 .إبراهيم ولوط: 69-82. سورة يوسف عن يوسف. وسورة الحجر عن آدم، وإبراهيم، ولوط: 26-27. وسورة الإسراء عن بني إسرائيل: 4-8. وسورة الكهف عن أهل الكهف: 9-25. وعن موسى: 60-82. وسورة مريم عن زكريا، ويحيى، ومريم، وعيسى...الخ. من 1-33. وسورة طه عن موسى: 9-98. وسورة الأنبياء عن إبراهيم51-70. وعن داود وسليمان. 78-82. وسورة الشعراء عن موسى وإبراهيم ونوح...10-189. وسورة النمل عن موسى، وداود،

أما الشبهة الواهية حول قصة سيدنا إبراهيم فيرد عليها الدكتور محمد عبد الله دراز قائلا: "أما موضوع إبراهيم بصفة خاصة، فإننا لا نعرف شعبا آخر له مثل ما للعرب من شغف بعلم الأنساب حيث يحرصون على الاحتفاظ في ذاكرتهم بسلسلة أجدادهم حتى وصلوا إلى الجيل العشرين. فهل من المحتمل أن يبقى هذا الشعب في جهالة تامة بأصله حتى آخر لحظة؟ وإذا لم يذكرهم وجود الكعبة بينهم – وفيها بعض الأماكن المعروفة تحمل اسم إبراهيم وإسماعيل – بعلاقاتهم بهذه الأسماء المجيدة، فيمكن على الأقل أن يكونوا قد سمعوا عنها من اليهود جيرانهم منذ عدة قرون قبل الهجرة. وعلى كل حال يبدو لنا أن القرآن لم ينتظر انتقاله إلى المدينة لتوثيق هذه الرابطة، لأنه سبق للسور المكية أن أشارت إلى ذلك بل إنها دعت الرسول إلى اتباع ملة إبراهيم الحنيف" [1] قائلة: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: 123]

فالقرآن الكريم بلفظه ونظمه ومحتواه كلام الله العلي القدير، ووحي منه، وليس مخلوقا، ولا من عملِ مخلوقٍ، إنه وحي صرف، وما استفاد في شيء من زُبُرٍ وصُحُفٍ وكُتُبٍ سَبَقَتْه، والذي رآه المستشرقون أمثال لامنز، وجولد تسيهر، ونولديكه وغيرهم هو نتاجُ احتكاكٍ عدائِيٍّ، ولإبطال هذه الشبهات السخيفة الخالية من أي جدية ويقظة الوعي أقول إن القرآن الكريم ليس موضع علاقات الحضور والغياب، وكذلك ليس موضع البنيوية التي تعود برمتها إلى أوضاع ثقافية متعاقبة، وكذلك ليس مصدر القراءات الخاطئة/المتمردة، وبالتالي إنه ليس مصدر خصومات التفكيك المثيرة ونزعاته المتجلية في تيارات ما بعد البنيوية. [2]

يهودُ قَوْمٌ بُهْتٌ

كان اليهود يبجّلون ابن سلام ويعتبرونه قدوة لهم ويكِنُّون له كل الاحترام والتقدير، فلما أعلن إسلامَه بعد قدوم النبي ﷺ المدينة، أنكروا عليه كل ذلك، يقول عبد الله بن سلام: "كتمت إسلامي من يهود، ثم جئت رسول الله ﷺ فقلت له: يا رسول الله، إن يهود قوم بُهْتٌ، وإني أحب أن تدخلني في بعض بيوتك، وتغيّبني عنهم، ثم تسألهم عني، حتى يخبروك كيف أنا فيهم، قبل أن يعلموا بإسلامي، فإنهم إن علموا به بهتوني وعابوني. قال: فأدخلني رسول الله ﷺ في بعض بيوته، ودخلوا عليه، فكلموه وسألوه، ثم قال لهم: أي رجل الحُصَين بن سلام فيكم؟ قالوا: سيدنا وابن سيدنا، وحبرنا وعالمنا. قال: فلما فرغوا من قولهم، خرجت عليهم، فقلت لهم: يا معشر يهود، اتقوا الله واقبلوا ما جاءكم به، فوالله إنكم لَتعلمون إنه لَرسول الله، تجدونه مكتوبا عندكم في التوراة باسمه وصفته، فإني أشهد أنه رسول الله ﷺ، وأومن به وأصدِّقه وأعرفه، فقالوا: كذبت ثم وقعوا بي، قال: فقلت لرسول الله ﷺ: ألم أخبرك يا رسول الله أنهم قوم بُهْتٌ، أهل غدر

وسليمان: 7- 44. وسورة القصص عن موسى:3-43 وعن قارون: 76- 82. وسورة العنكبوت عن نوح، وإبراهيم، ولوط: 14- 35. وسورة سبأ عن داود وسليمان: 10-14. وسورة ص عن داود، وسليمان، وأيوب: 17-44. وسورة الذاريات عن إبراهيم: 24-37. ينظر هامش" مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن": 156.

1- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 157.

2- ينظر في الردود على مجاهيل جولد تسيهر حول القرآن الكريم والقراءات القرآنية: الرد على المستشرق اليهودي جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية للدكتور محمد حسن حسن جبل، الطبعة الثانية 1423هـ-2002م.

وكذب وفجور! قال؛ فأظهرت إسلامي وإسلام أهل بيتي". [1] ونَصَبَ أحبارُ يهودَ [2] هذه العداوةَ للرسول ﷺ مع تحققهم من نبوته، وصحة رسالته بغياً وحسداً وضغناً "لِما خصَّ الله تعالى به العربَ مِنْ أَخْذِه رسولَه منهم". [3]

فعبد الله بن سلام كان حَبْراً عالماً بالتوراة، وجوهر حقائق هذا الكتاب قد أُعْلِنَ كله بدقة في مكة، وقبل أن تتاح الفرصة لأمثال عبد الله بن سلام أن يروا وجه الرسول ﷺ.

أما الادعاء بأن مُحَمَّد ﷺ تلقى علمَه من ابن سلام قبل إعلانه إسلامَه ادعاءٌ يشتمل على تحريف للحقائق والأحداث التاريخية، وقلبٍ في ترتيبها. كان نَفَرٌ مخادع من أحبار يهود يسمعون كلام الله على لسان نبيه، ثم يحرفونه ويبدلونه من بعد ما عَقَلُوْه وهم يعلمون. نطق القرآن الكريم ببغيهم وتحريفهم وتبديلهم كله، وردَّ عليهم ردا مقنعا، وكذَّبَهُمْ، واستأصل شأفتَهم، وقطَع دابرَهم، وقضى عليهم بأسلوب حكيم.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الآيات القليلة التي نزلت بالمدينة تتعلق في أغلبها بالحقائق الدينية المسيحية التي ينكرها اليهود تماما.

موهومان ظَهَرَ فسادُهما

ثمة موهوما نشآ من خلط تاريخي آخر، وهو أن **سلمان الفارسي ومريم القبطية** لعلهما من معلمي رسول ﷺ في الديانة الدراشتية والديانة المسيحية، ومن ثمة لعله ﷺ استفاد واستخلص ما سمعه ووعاه فبلَّغه إلى خير أمته... والواقع أن إسلام سلمان كان بعد الهجرة بقليل، وكان لا يزال يعاني من وطأة الرق مدة أربع سنوات وهو في خدمة سيد يهودي مستبد، ولم يتمكن من مصاحبة الرسول ﷺ إلا في معركة الخندق في العام الخامس للهجري بعد تنقله الطويل من بلده فارس إلى الشام، ومنه إلى الجزيرة العربية فالمدينة المنورة. [4]

أما مريم القبطية فقد وصلت بعد هذا التاريخ في العام السابع الهجري.

عدد الصلوات

عدد الصلوات طبقا للحقائق التي في متناول أيدينا كان خمسا منذ الساعة الأولى التي شرعت فيها الصلاة بمكة، هكذا حددها الرسول ﷺ وأوضح تفاصيلها بكل دقة، ويشير القرآن الكريم إلى ذلك بإيجاز في عدة مواضع. "ومن المحتمل أن يكون قد تسرب هذا الفهم الخاطئ إلى ذهن الكتَّاب الغربيين بسبب سوء تفسير عبارة "الدلوك" الواردة بسورة

1- السيرة النبوية لابن هشام: 159/2. وينظر: نهاية الأدب في فنون الأدب: 257/16-258.

2- السيرة النبوية لابن هشام: 155/2-157. وينظر: نهاية الأرب في فنون الأدب: 256/16-257.

3- السيرة النبوية لابن هشام: 155/2. وكان حُيَيّ بن أخطب النضري (من بني النضير – من باب ثقفي وقرشي) وأخوه أبو ياسر بن أخطب من أشد يهود للعرب حسداً، فكانا جاهدين في رد الناس عن الإسلام بما استطاعا، فأنزل الله عزوجل فيهم: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 109]. وينظر: نهاية الأرب في فنون الأدب: 264/16.

4- أسد الغابة في معرفة الصحابة: 510/2-115.

الإسراء". [1] يقول الله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ﴾ [طه: 130] وكقوله تعالى: ﴿وَأَقِمْ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنْ اللَّيْلِ﴾ [هود: 114] وقوله تعالى: ﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: 78]. هذه الآيات بأسرها تزيل هذه الشبهة عن أصلها.

يوم عاشوراء

ولم يرد بالقرآن الكريم ذكر يوم عاشوراء، لكن علماء الحديث يقررون أن قريشا كانت تحرص قبل الإسلام على الصوم في هذا اليوم، والرسول ﷺ ذاته كان يصومه قبل الهجرة. "أما القول بأن الرسول ﷺ اتخذ قراره في البداية لمحاكاة اليهود وأنه رجع فيما بعد ذلك بسبب تغير الموقف السياسي، فإنه قول لا يتفق مع الوقائع المقررة". [2]

تحويل القبلة

أما بشأن القبلة فقد كان المؤمنون بالفعل يولُّوْنَ وجوههم في الصلاة إلى بيت المقدس في فترة معينة قبل الهجرة. ولكن الادعاء بأن تغيير القبلة نحو الكعبة كان نتيجة معاداة اليهود للإسلام، فهو ادعاء يتضمن تداخلا في التواريخ، فقد بدأت عداوة اليهود عام 625 الميلادي بينما كان تحويل القبلة في عام 623 الميلادي. [3]

"فمن المتفق عليه أن المشرع الناجح لا يعامل الناس في مرحلة الانتقال بنفس الطريقة التي يعاملهم بها بعد أن وصل نضجُهم إلى مرحلته الأخيرة، بل على العكس يجب عليه كالطبيب الماهر، أن يغيّر من نظمهم حسب تقدُّم كفاءتهم وقدرتهم على الفهم والإدراك. فهذا المسلك التدريجي في التعلم والتشريع ليس عيبا، وإنما هو أنجح المناهج في تكوين النفوس الواعية المستنيرة المشبعة بالحكمة، والأمم المنظمة، والخلق المبين". [4]

فالقرآن الكريم "ذكر من أخبار الغيب الماضي ما كان مجهولا لعصره ولعصور عديدة من بعده. ثم جاءت الدراسات الأثرية وكشوفها تؤكد صدق القرآن في دعواه. وهذا التصديق يفرض علينا أن نعممه في كل ما نزل في القرآن. بما في هذا نصوصه التي تؤكد أن القرآن من عند الله وليس من عند مُحَمَّد". [5]

فـ "التناص" يتمثل ابن البيئة، فليس من الإنصاف أن يؤخذ شطر منه ويترك بعضه الآخر عند توجيهه إلى النص القرآني، لأنه يستلزم فساد السلوك النصي الناشئ من التكلف الفاسد والتصنع الضائع والتعمل الفاتر، فالنص القرآني حسب الجماهير لا يقبل التجوالَ الدائمَ بين طرفي الزمان (الأزمنة) والمكان (الأمكنة)، وكذلك التأثر/التأثير، أو التطواف المضطرب بين حركات أدبية، دينية، ثقافية، تاريخية، أسطورية، شعبية، فردية، جماعية... أو الترحال واللااستقرار أو تفجير الطاقات الدلالية الماضوية دون قبول أي مبررات دينية...

1- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 158.
2- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 158.
3- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 159.
4- مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن: 160-161.
5- السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون: 59.

فالأنماط التالية وإن نالت توجهات جل الباحثين حيث درسوا "التناص" بصيغة "مع" أي التناص مع القرآن الكريم، التناص مع النص التوراتي، التناص مع النص الإنجيلي... لكنني أرى أن الأمر ليس بمثابة هذه السذاجة الفلسفية بل إنه يحتاج قدرا ضئيلا من التفلسف النصي الباعث الحثيث لنشأة "التناص" إلى استيعاب طاقات دلالية بعثت أشعة الدكتاتورية/السيطرة المطلقة في "النص" التفكيكي، ومن ثَمَّ لا أجد ما يوحي إلى "التناص" مع القرآن الكريم مبررا مقنعا، ونعم العلم الميثولوجيا/الخرافات والأساطير، إنها تحل هذه العقدة النصية، فالقرآن الكريم كبنية كبرى تتمثل النصية ولكنها ليست نصية ثقافية، شعبية، تاريخية، نظرا إلى قدسية نصية نصه يكَرَّرُ فيقَرَّرُ أنه نص إلهي... كلام إلهي.

الفصل الثاني

مواقف عقلانية تؤيد بُعْدَ النصِّ القرآني عن التناصِّ

لعل مبدأ "ما تكرَّر تقرَّر" يعيننا على فقه الوسيلة ودرك الغاية، ما يخص "التناص/البينصية" من التفاصيل النظرية والتطبيقية يؤدي إلى القول إن اللغة نظام علاماتي، وكل كلمة فيها علامة لأخراها، فلا وجود لها في ذاتها بل إنها سدت مسد غيرها، وهكذا جرى الأمر في نظام اللغة كله من جميع نواحيه الفنية والبديعية والطبيعية والبيانية والدلالية والمعجمية، ومن هذا الإطار الجديد (منظار نحو النص/علم النص) عندما يُنظر إلى اللغة العربية نجدها وسيلة للمعاني التي أكلتها معان أخرى، وهكذا جرى الأمر إلى اللانهاية. والمعاني التي نتحاور فيما بيننا إنها ليست بجديدة لأنها تحذو حَذْوَ أشباهها الأولى لكونها أكثر بل أغزر خصوصا في مجال الشعر العربي لأنه كان جل كلام العرب الخُلَّصِ ومن بعدهم، ولم ينقل عنهم نثر إلا يسير، إنهم أودعوا أشعارهم كل المعاني، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: 225] ولأن المعاني هي أصول الألفاظ، أصبحت الألفاظ تابعة للمعاني المصورة التي دخلتها صنعة أهل الإبانة، أما المعاني المطروحة في الطريق فهي الأغراض العامة كالكرم والشجاعة والبخل والجبن... أو ما يطلق عليها أحيانا "المعاني الغُفْل الساذجة"، حينما يختار صاحبها تترتب له الألفاظ بنفسها دون تكلُّفٍ وتعمُّلٍ.

القرآن الكريم ليس نصا "تناصيا" بل إنه نصٌّ إلهي

وما لي أذهب بعيدا؟! وما ذكرته في الفصل السابق من مباحث ومقولات تثبت أن القرآن الكريم وسيلة لغوية لنقل الرسالة الخالدة مذ ساعة نزوله على النبي المصطفى ﷺ حتى يوم الدين، فتبقى طريقةَ التواصل بين المتحدث/المنَزِّل والمتلقي/النبي المختار/أصحابه وسائر أمته. والرسالة لا يتلقاها السامع عن عفو خاطره بل إنه يعيها من خلال وسائل عملية تعبيرية/وحدات لغوية يكون قوامها بها.

فالنص القرآني وسيلة نقل الرسالة ولكنه مع هذا التوظيف هدف في ذاته أيضا، لأن المعنى/المضمون/الرسالة الذي يحمل ذاك النص يكون مهضوما ومنسوجا في أسلوب أوفر نشاطا في ذاته، فأُعْجِبَ به كل من سمعه سواء كان مؤمنا أم كافرا، لأن المعاني المستنبطة من الوحي "الذي لا تنقضي عجائبه" مضبوطة من حيث القبول والرد بموافقته كلام العرب بوجه من الوجوه المعتبرة، وأوحى الله سبحانه وتعالى إليه قائلا: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]. والقرآن الكريم أكبر معجزة للرسول ﷺ حيث كان بشرا، فبُعِثَ نبيا بين قوم اعترفوا بتقديره من كل الوجوه، ولكن لعناد قومي وتعصب قبلي وتعسف عقدي نادوه بأن ما جئتَ به من الرسالة المصفاة هي ليست إلا نتاج هواك، ويمكن ملاحظة ذلك فيما قاله أبو جهل-وكان أشد الناس عداوة للرسول ﷺ-ذات يوم: يا مُحَمَّد، إني لا أقول إنك كاذب، لكني أجحد الذي جئت به وما تدعو

إليه. فأنزل الله هذه الآية: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِيْ يَقُوْلُوْنَ، فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُوْنَكَ وَلكِنَّ الظَّالِمِيْنَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُوْنَ﴾ [الأنعام: 33]. [1]

فخاطب الله تعظيما وتشريفا وتكريما لنبيه ﷺ وتنبيها للمكذبين/المشركين أن ما يقوله محمد ﷺ هو منا، إنه بُعِثَ بينكم من أجل الرسالة لإبلاغها على الوجه الأتم، فقال: يا محمد ﴿قُلْ إِنَّما أنا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوْحَى إِلَيَّ أَنَّمَا هُوَ إِلهٌ واحِدٌ﴾ [الكهف: 110] والموحَى به أن إلهكم إله واحد هو الإعلام بأنه هو الله سبحانه وتعالى، وهذه دعوة ليست بجديدة بل إنها امتداد دعوات الأنبياء السابقين التي تؤيد هذا المضمون، وبرغم هذا وذاك إن أنكر الناس، فأثبت عليهم الحجة بقوله إنني أنا بشر مثلكم بمعنى ليس بمستطاعي درك مثل هذه المعاني/الدلالات المربوطة بجمل وتراكيب أو صياغتها في نص متكامل الانسجام والوحدة لم ير التاريخ مثيلا له، حتى جهر الناس بمكافحته بصياغة مثله، لكن عجز عن الإتيان بمثله فصحاء الأمة وبلغاؤها، وذلك لأن القرآن الكريم يمثل نصا واحدا لكونه أكبر وحدة لغوية لا تدخل تحت سيطرة أية وحدة لغوية أكبر منها، إنه مكون من جمل ومتواليات جملية، تترابط بعضها مع بعض على أسس محورية دلالية تشكِّل الانسجام، والوحدة، وتعكس الحبك، والسبك، والاتساق، والاتزان، والمقامية، والاتصال، والارتباط، والسياق، والالتحام... وما حَدَّ فاينرش *H. Weinrich* "النص" قائلا: إنه "تكوين حتمي يحدد بعضُه بعضا ***Determinationsgefüge***؛ إذ تستلزم عناصرُه بعضها بعضا لفهم الكل. النص كل تترابط أجزاؤه من جهتي التحديد والاستلزام، إذ يؤدي الفصلُ بين الأجزاء إلى عدم وضوح النص، كما يؤدي عزل أو إسقاط عنصر من عناصره إلى عدم تحقق الفهم، ويفسر هذا بوضوح من خلال مصطلحي "الوحدة الكلية" و"التماسك الدلالي" للنص". [2] يكفي لإثبات ميزات النص القرآني من حيث لغته، وأسلوبه، وصياغته، وغرضه، ومضمونه، ورسالته. إنه نص متكامل العناصر ومترابط الأجزاء، ويمثل كل سورة منه مشهدا يحتفظ لنفسه بمغزاه الخاص لكونها وحدة مترابطة الأجزاء، متتابعة الأبعاض، متوالية الأبعاد بحيث تسهم كل كلمة في فهم الكلمة التي تأتي بعدها فهما معقولا، وتسهم كل جملة في فهم الجملة التي تليها فهما أفضل كما تسهم الجملة في تسويغ الفقرة التالية التي تعتمد في معطاها على الفقر الأولى.

وقد بدا مما تقدم أن القرآن الكريم نص لغوي، ودلالي، وموضوعي، وسياقي، وتواصلي، وهنا أذكر كلام الدكتور سعيد بحيري عن التحليل النصي إجابة عن السؤال التالي المفترض: بماذا يتحقق التحليل النصي (في

1- تفسير القرآن العظيم: 27/6-28. وينظر الحوار الذي دار بين الأخنس وأبي جهل حيث سأله الأخنس: يا أبا الحكم، أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب، فإنه ليس ههنا من قريش غيري وغيرك يسمع كلامنا! فقال أبو جهل: **ويحك والله إن محمدًا لصادق، وما كذب محمد قط، ولكن إذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة، فماذا يكون لسائر قريش؟**... فهذا دليل على أنهم لم يكذبوا رسول الله ﷺ إلا عناداً وحسداً، لا جهلاً. ينظر: نفس المصدر: 28/6-29. وتفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 333/11-334.

2- علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: 108. لـ د. سعيد حسن بحيري. مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، الطبعة الأولى 1997. وينظر: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي: 27.

سياق نص القرآن الكريم)؟ إنه يبين أن ذاك التحليل لا يتحقق بوصفه وحدة جزئية بل إنه "تكوين حتمي أجزاؤه ثابتة، بمعنى أنه وحدة كلية مترابطة الأجزاء، تتابع الجمل فيها وفق نظام، وتسهم كل جملة في فهم ما تليها، كما تسهم المتقدمة في فهم المتأخرة، بحيث لا يتحقق المعنى من خلال معنى الأجزاء فحسب، بل من خلال معاني الأجزاء وتآزرها في بنية كلية كبرى". [1]

وقد ثبت أن القرآن الكريم نص وليست مجموعة نصوص متنوعة كما رآه بعض قائليه نصا بشريا/نصا مُحَّديا، وأفتوا–معاذ الله–أن القرآن بشري، وصانعه مُحَّد، ومُحَّد أكذوبة–معاذ الله–وتصنيعه من صنعة القسّ ورقة بن نوفل [2] حيث "عاش مُحَّد ﷺ في جواره خمسة عشر عاما قبل مبعثه..". [3] وخديجة رضي الله عنها والأمر لا ينتهي إلى هذا الحد بل باتت الترهات والأوهام والتزييفات والتحريفات والمجاهيل والمتاهات تُغِيْرُ على نزول القرآن الكريم من عند الله سبحانه وتعالى، وتزعم "بأنه ليس أكثر من تعبير عن انطباع البيئة العربية في نفس الرسول!". [4] والحق إن هؤلاء كانوا يهرفون بما لا يعرفون من الخرافات والأباطيل والهذيانات بلا خِبْرَةٍ وعن غير مَعْرِفَةٍ، فافترسهم الجهلُ.

والغرض الأساس من وراء جحود القرآن كتاباً منزلا من عند الله إنكار الإسلام ديناً من عند الله حتى زعموا أنه ملفق باليهودية والمسيحية، وهذا ما دعا إليه المستشرقون اليهود أمثال جولد تسيهر الذي يقول: "فتبشير النبي العربي، ليس إلا مزيجا من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها، والتي تأثر بها تأثرا عميقا، ورآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه". [5] وشاخت الذي يقول: وكارل بروكلمان *Brockelmann* الذي يقول: "اقتبس النبي عن التوراة فكرة الخطيئة الأصلية... وإنما ترجع معتقداته فيما يتعلق بالعالم الآخر إلى مصادر يهودية، وهكذا تتصل بصورة غير مباشرة بمصادر فارسية وبابلية". [6] أو كما يقول المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون: "وإذا أرجعنا القرآن إلى أصوله، أمكننا عدُّ الإسلام صورة مختصرة من النصرانية..". [7] من تبع طريقهم حريصين على إثبات علاقة الأبوة والبنوة بين الإسلام واليهودية، والعلاقة التداخلية (التأثر والتأثير) بينهما، وهذا يعني أن اليهودية مصدرُ القرآنِ الكريمِ الأولُ.

1– علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: 192.

2– ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى [ت 12 قبل الهجرة] العالم المسيحي، وهو ابن عم خديجة بنت خويلد، حكيم قرشي، اعتزل الوثنية قبل الإسلام، وامتنع عن أكل ذبائحها، وتنصَّر في الجاهلية عندما خرج ليلتمس الدين، وقرأ كتب الأديان السابقة، وأدرك أوائل عصر النبوة ولم يدرك الدعوة، وكان يكتب اللغة العربية بالخط العبراني، ويترجم التوراة والإنجيل إلى العربية، وفي رواية "فكان يكتب بالكتاب العبراني"، وقد عمي في أواخر عمره... ينظر: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: السفر الثاني/120–124. وهامشه. وينظر كذلك منه: السفر الثاني/136– 137. وينظر: الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 28–30.

3– الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 29.

4– المستشرقون والسنة: 17. وللاطلاع التام على دحض المزاعم الواهية، وتخبُّطِ جاهلي عصرنا في مظاهر الوحي تخبُّطَ المشركين الجاهليين في عهد الرسول ﷺ. ينظر: نقض كتاب "في الشعر الجاهلي" للسيد مُحَّد الخضر حسين، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة.

5– الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 19.

6– الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 20. وينظر: تاريخ الشعوب الإسلامية: 70

7– الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين: 20.

فالتناص بمفهومه السائد بين أوساطه منذ مطالع القرن التاسع عشر لا يتوافق مع النص القرآني. وقد أجِّل نزول القرآن الكريم لأسباب تعجز عقول البشر عن إدراكها على حين أنزلت التوراة والإنجيل والزبور والصحف... إنها نصوص دينية تسعى نحو غرض وهي الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى وإنكار الباطل/الكفر... والقرآن الكريم يجتمع معها في هذه الغاية الشريفة، مادام "التناص" يعني تداخل النص السابق باللاحق/القديم بالجديد، فإطلاقه على النص القرآني ومحاولة تطبيقه مؤدية إلى شرعية تلك النصوص المحرفة الآن وتسرب الشكوك إلى النص القرآني الذي ختم الله به الرسالة الخالدة وتعهد بنفسه الحفاظ عليه. ثمة تناقد أساسي بين النص القرآني وغيره خصوصا في إطار التعامل مع الأغراض والمقاصد الناجمة عن تلك النصوص المقدسة، مثلا يقول القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] صفة لله سبحانه وتعالى على حين جعل النصارى الإله يأكل ويشرب ويدخل بيت الخلاء وجسَّم اليهود إلههم كذلك، والأمر ينتهي إلى الموضوعية هنا ما تبينها القرآن الكريم: ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنٌ﴾ [الكافرون: 6]...

هذا الكتاب المبين ليس نتاج علم تجريبي أو عقل أداتي (بنيوي) وذلك قد أثبَتُّهُ في عرض تاريخي للنص القرآني وهو يشهد على أنه ليس نتاج محمد ﷺ بل إنه كلام الله سبحانه وتعالى. فلا يوجد له مصدر بشري بل إنه من مرتكزاتِ مركزٍ إحاليّ خارجيٍّ عن طاقات إنسانية، فلا يقبل هذا النص فلسفة عقلية مثالية تأثر بها النص الحديث والأدب المعاصر.

ثمة مصادر خارج نطاق اللغة تجعلها وسيلة من وسائل نقل الرسالة، إنها تحتوي المؤلف والقارئ والبيئة والتاريخ. فالنص عندما يتكون من تلك الشفرات اللغوية يتحول من المؤلف إلى القارئ ضرورة فك نظامه الذي يجعله ممتدا، وعائما، ومهاجرا، ومجسَّدا، ومشكَّلا، ومؤلَّفا نتيجةَ إرجاء الدلالة واختلافها أساسا على فلسفة نيتشه التي تقول: إن الحقيقة ليست سوى وهم من الأوهام... وكذلك تدعو إلى أن الحقيقة/المعنى غير موجود في العالم الآخر، وإنما هو مظهر في العالم الظاهري، عالم السطوح القابل للتأويل اللانهائي، عالم الفوضى، الذي تتعدد تفاسيره بعدد القراء، فالحقيقة هي الاعتقاد، فقد يكون الشر خيرا، والمدنس مقدسا، والحقيقة زيفا ووهما، واليقين شكا، فكل نص يبقى بين صراع قطبي الداخل/الخارج، الشك/اليقين...

هل النص القرآني يلائم هذه الدلالة؟ أبدا، لأنه لا يوجد ثمة نصٌّ سبقه أو لحقه، يفوقه من حيث الأسلوب أو الدلالة أو المقاربات اللفظية والمضمونية أو نسيج البنية الكلية، فالتناص يقتضي الحضورَ النصيَّ (الغائب) بين النص أو داخل النص من خلال مكوناته النصية التي تشكِّله فتتحرك من زمن لآخر، ومن قارئ لقارئ أي: من ذات المؤلف حينما يكون قارئا فقط إلى ذاته ثانيا حينما يصبح مؤلفا، ومن ذاته إلى غيره... أما "النص القرآني" فإنه بريء من كل هذه الشوائب رغم عالميته ونصاعته، إنه لا ينعزل عن صاحبه، إنه كلام مقدس، إنه نص يقيني، ومعناه ثابت لا يعتريه شك ولا فوضى، لا يلحقه غياب ولا اضطراب، إنه نص

أصيل، ليس فرعا من غيره، فليس نصوصيا، وليس فيه شيء من التشتيت والانتشار، إنه أبديٌّ تتجدَّد معانيه، وتتعصَّر دلالاته، وتماشي روحَ العصر، فلا تأتيه إساءة قراءة إثر قراءة، ولا يصح فيه تأويل لانهائي لكونه نسيجا مغلقا على دائرة النص الأكبر/الكلي هو النص التاريخي والثقافي، هذا الانغلاق يعني البراءة من النص الكلي في تشخيص وجوده، وتشكيل كيانه، فقائله وهو الإله الواحد غَنِيٌّ عن غيره، وإليه يرجع كل شيء.

النص القرآني وحي محض

التبست قضية "التراث" على العقل المعاصر، ولقد اصطلح الكثيرون على مفهوم "التراث" أنه الموروث الثقافي والفكري والديني والفني للذات، وهنا من يجعله ثقافة الماضي بتمامها وكليتها... [1]

ومن سمات التراث أنه يكون مجموعة من التقاليد والتجارب والعادات وما إلى ذلك. والنص بهذا المعنى يصبح ناتجا ثقافيا واجتماعيا في مستوى توريثه للأجيال الصاعدة، فالعقيدة والشريعة واللغة والأدب والتطلعات تصير عبارة عن العقل كأساسها والوجدان كبطانتها، والذين قاموا بتطبيق "التناص" على النص القرآني أو عززوه في ساحة هذا النص المقدس، تحول الأمر لديهم إلى أن العقيدة الدينية والتشريع السماوي تراث أو جزء منه. يقتضي الإرث أن يكون مدوَّنة ومتداولَة تاريخية.

استدل بعض المستشرقين من الآيات التي لم تذكر مصدر الوحي على أنها (تلك الآيات) غير كلام الله تعالى، "وبلا شك فإنه إذا اهتزت الثقة في بعض آيات القرآن، انسحب ذلك على القرآن كله"، [2] وهذا هو هدفهم الوحيد مع أن القرآن الكريم عبارة عن وحي إلهي، أنزله الله مفرَّقا لِيُثَبِّتَ به فؤادَ النبي ﷺ كقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: 106]، فالله سبحانه وتعالى هو المصدر الوحيد المنزل للكتاب المبين، والنبي ﷺ كان مجرد قارئ له.

القرآن الكريم كتاب قدسية الفحوى، وألوهية المصدر

إنه كتاب بعيد عن مسألة الأصالة والمعاصرة، إنه ليس بخليط أي: مختلَط الأصناف والألوان في تحيز هويته، فكما أن العقيدة ليست من علوم العقيدة، وعلم أصول الدين أو الفقه أو أصوله ليس الدين نفسه، كذلك القرآن الكريم ليس هو علوم القرآن نفسها بل إنه نظم التشريع الذي دُوِّنَ مؤَخَّراً، "هذه العلوم جميعا-لا استثناء لواحد منها-هي كلام تاريخي على الدين وعلى الوحي، وهذه بهذا الاعتبار تاريخية إنسانية. أما الوحي فهو نفسه الإلهي وهو المجاوز للتاريخ، تلك العلوم تراث أما الوحي فليس بتراث". [3]

1- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية: 97.

2- دوائر الاختلاف قراءات التراث النقدي: 32. أ.د. مصطفى بيومي عبد السلام. الهيئة العامة لقصور الثقافة-القاهرة، الطبعة الأولى 2007.

3- نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى: 26. قارن ذلك بما طرحه جابر عصفور: حول مسألة قداسة التراث في هوامش على دفتر التنوير.

وهذا مما يُثْبِتُ ويحقق ويفرِض أن القرآن الكريم ليس إلا ألوهية المصدر لكونه أنبل وأشرف مزاجا، وطبيعة، وسبكا، وحبكا، وقانونا، وقاعدة، وحدا، وشطرا، وشرطا مما عداه.

فـ القرآن الكريم ليس تراثنا الإنساني [1] لأن مسمى التراث ينظر إلى القرآن الكريم من ناحية أن لغته مأخوذة من منطقة الحجاز، لأن لغة أهل الحجاز أنقى وأصفى وأوفى من جميع لغات العرب، وكانت ذات كمال وجمال وجلال استوفى مجموع اللهجات التي كان يعرفها العرب على اختلاف قبائلهم. "وقد ساهمت كل اللغات أو اللهجات العربية وأكثرها نصيبا لغة قريش في تشكيل ألفاظ القرآن ومفرداته التي جاءت في أحسن أسلوب وأسمى بيان وأحكم بناء. وإضافة إلى ذلك يمكن أن نقول إن عبارة: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195] وصف للقرآن على معنى التركيب الإلهي له الذي ميزه عن سائر أنظمة كلام البشر وتراكيبه. وليس وصفا للغة العربية نفسها". [2] فالقرآن الكريم يمثل ذروة البيان في اللغة العربية، وسمو معانيه ومراميه في نظمه وبلاغته، وهنا اشتبهت على كثير من الباحثين الغربيين وغيرهم أمثال ويلش وكارل فولرس ***K. vollers*** وبول كال ***Paul Kahle***... [3] قضية بلاغة القرآن الكريم ونصية النص، إنهم هاجموا "اللسان العربي المبين" بطرق لا شك في بطلانها عند العلماء المحققين الناهين، وزعموا مزاعم لا جدال في كذبها وافترائها مثل ادعاء فولرز أن محمد ﷺ "كان يقرأ الأجزاء الأولى من القرآن في بداية الوحي بلهجة عربية عامية، وبدون إعراب، وهكذا خالف محمد بين القرآن والشعر الذي كان يكتب بالعربية الفصحى الممتازة، وبالتالي فإن القرآن الذي بين أيدينا الآن ليس هو القرآن الذي كان يقرؤه محمد؛ بل هو من صنع اللغويين وتلفيقاتهم، ومن صنع اللاحقين لهم، كذلك فعل هؤلاء الذين حالوا كتابة الوحي باللغة العربية الفصحى". [4]

فلا يمكن استيفاء الرد على مزاعم فولرس ومن جرى مجراه دون التنبيه على ما جاء به النص في القرن العشرين من النصية وتفكيكها، وهنا من الباحثين العرب الذين رأوا النص الغربي من منظومة النص العربي أو بالعكس دون لفت النظر إلى الحقائق الفعّالة في تكويناته الإيديولوجيمية/التناصية. فالتناص من مقتضيات "النص" ومؤدياته، وهذه المزاعم أو الهجمات على الرسم العثماني وعلى الطريقة الإملائية التي تميز بها مع أنه

1- دوائر الاختلاف قراءات التراث النقدي: 33.

2- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية: 268.

3- يقول كارلر فولرس: "إن القرآن الكريم قد نزل في الأصل بلهجة محلية من اللهجات العربية وإنه لم يكن معربا، ثم أدخل الإعراب عليه على وفق قواعد لغة الشعر. وقد ردد هذا الرأي من المستشرقين كاله وحاييم ربن"... القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية: 267. لـ الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة على جراح الصباح، الطبعة الثانية 1978م. فالواقع إن الإعراب قديم قدم اللغة، ثمة أحاديث وآثار كثيرة تدل على ظاهرة الإعراب بل تؤكدها تأكيدا ليس لأي أحد عنها مرغب... قال رسول الله ﷺ: "أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه"، وكذلك قال: "أعربوا الكلام كي تعربوا القرآن"... كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: 706/1. رقم الحديث: 781، 783. لـ علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري [ت 975هـ]، ضبطه وفسر غريبه: الشيخ بكري حياني، صححه ووضع فهارسه ومفتاحه: الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الخامسة 1405هـ-1985م. وينظر: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية: 268-271.

4- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية: 262-264.

توقيفي لا سبيل إلى الخروج عنه، [1] لأنه يحمل بعض المعاني والإشارات والدلالات بحسب القرائن والمناسبات، واستوعبها المفسرون كحذف الواو من "سندع" في قوله تعالى: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق: 18] للإشارة إلى سرعة الاستجابة من قِبَلِ اللهِ تعالى وسرعة تنفيذ أمر الله من جهة الزبانية، أي ملائكة العذاب... واعتبار القراءات الشاذة مصدرا للقرآن الكريم تعني أن القرآن الكريم ليس إلا كلاما منطوقا/مكتوبا بشريا، لأنه في زعم المستشرقين/المتناصين نتاج قاعدة اللغة التي صاغها اللغويون، ثم اختلفوا فيما بينهم، وهذا الاختلاف أثر في القرآن الكريم، فتغير أسلوبه وبيانه... فتطبيق "التناص" على النص القرآني يقتضي أن ثمة مصدرا بشريا لذلك النص المقدس أو مصدر سَبَقَ محتوى ذلك النص القرآني، وأنه جزء من جنس النصوص العامة حيث يعود وجوده حتى في استفادة مكوناته وعناصره إلى رواسب الثقافة الجاهلية... هو من عند مُحَمَّد ﷺ... هو موروث جاهلي لأن مضامينه كانت مألوفة عند الجاهليين، والقرآن ليس سوى امتداد وتطور للأساطير والمعتقدات القديمة وفق مزاعمهم الباطلة. وأمثال قائلي هذه الهواجس المردودة يستشهدون أحيانا ببعض الآيات التي أسند فيها القرآن إلى مُحَمَّد ﷺ أو إلى جبريل عليه السلام، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: 19]، أسند الله تعالى القول إلى جبريل، "لأنه تلقى القرآن سماعا من الله، وبلغه تلقينا ومشافهة لرسول الله ﷺ، فكأنه لبلاغه إياه بمثابة قوله؛ فهو المظهر له حتى أنه لولاه لما عرف أحد القرآن، فصحت ثمة إضافته إليه، وقد ينسب كلام الغير إلى من تحمله أو نقله". [2]

والقرآن الكريم كلام الله تعالى "أجراه على لسان النبي ﷺ كما أجرى غيره في القرآن على لسان الأنبياء والملائكة والصالحين، بل وعلى ألسنة الكافرين المعاندين؛ وهذا أسلوب قرآني وأسلوب في الحديث أيضا يعرفه البشر". [3]

ومن هذه المنطلقات العقلية البحتة وَجَّهُوْا إلى النص القرآني (القرآن الكريم) تهما عمياء دون أساس،وطبَّقُوْا عليه شكلانية النص حينا أو بنيويته، تفكيكية النص حينا أو سيميائيته، أسلوبية النص حينا أو تأويليته ... إلى مدارس أخر، فظهرت جهود على أيدي دعاة هذه الاتجاهات السائدة والمنازع الباعثة تشير إلى أن "النص القرآني" لا يمثل أكثر من مجرد مجموعة كلمات لغوية، فقاموا بتحليل ذاك النص القرآني في إضاءاتِ ارتباطاتِ المناسبة والمقاربة والمشاكلة والمجانسة والمماثلة بينه وبين نصوص لم يبق في تصحيفها/تحريفها شَكٌّ. هنا كثير من العلماء الذين أقروا تصحيف تلك الأسفار وتحريفها على وجه من الوجوه، فجماعة من الرهبان تقوم بسدانة المعابد وإقامة شعائر الدين أساسا على النذور والقرابين التي يأتي الناس بها، وأخذت هذه الجماعةُ تُدْخِلُ في نصوص التوراة ما يحقق لرجالها أغراضهم وشهواتهم رغبة فيما يقدمون من الهدايا والتحف، وهؤلاء هم الذين قال فيهم القرآن الكريم ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: 41]، وفي الحين نفسه كانوا يعترفون بأحقية

1- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية: 264.

2- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية: 98.

3- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية: 99.

النص القرآني ومضامينه وأسراره وإرشاداته ولكنهم كانوا يكتمون خوفا على أنفسهم وأموالهم وجاههم ومنصبهم وجلالهم وشرفهم وكرامتهم بين الناس-في طرف آخر... [1]

الواقع أن أي تحليل للتناص في مجال النص القرآني سيظلُّ ناقصاً وستكون نتائجه مضلِّلَةً إذا لم يأخذ في حسابه دور الإسلام دينا، والقرآن كتابا إلهيا. فالتناص من منظور النص القرآني يؤدي إلى أن الإسلام واقع تاريخي غذَّتْه تقلبات السياسة، وزوَّدَتْه أدوار الأدب.

ثمة مغالطاتٌ تقع في الذهن نتيجةَ احتكاكِ اعتقادٍ خاطئٍ توحي إلى منطلقات تجعل "القرآن الكريم" محمل دلالات نصية/تناصية لا تتجافى عن الإساءة إليه بل إنها تثبت بصفة أساسية أنه نصُّ محمَّد ﷺ نظرا للمضامين المشتركة بينه وبين نصوص أخر سبقتها، أو الأساليب البيانية التي سلكها القرآن الكريم، حتى توهموا أنه نص ذات انعكاسات سابقة تتلاشى في الفضاء/الفراغ، أو أنه امتداد واضح للأساليب الجاهلية للقصص الواردة فيه، ولعل تلك القصص ضرب من الأساطير نحو قصة عاد وثمود... فإنهما من الأساطير التي لا ينبغي إسنادها إلى الله تعالى، وإنما ينبغي أن يكون ذاك الكلام من عند مُحَمَّد ﷺ للمعاني المشتركة والأفكار المرتبطة والعبر المتماثلة... وبرغم تلك العلاقة الطبعية بين النص القرآني واللغة التي نزل عليها لا يُسْنَدُ هذا النصُّ الكريمُ إلى من جاء به أو نزل عليه لأنه يجانب الصوابَ والحقَّ.

إن نزول هذا الكتاب على اللسان العربي دليل بعينه أن يدرك كل قارئ ما فيه من رسالة الأمر والنهي والحلال والحرام... واللسان العربي هو النص شعرا كان أو نثرا، وكل ما نطق به أصحاب السليقة اللغوية يكون شطرا من منها، جمع القرآنُ بينها لئلا يفتتنوا بودائع لغة سابقيهم، "وأن الحق سبحانه لما وصف كتابه بأنه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195] لم يكن هذا الوصف مدحا للقرآن لأنه لا يمدح بأفضل من أنه كلام الله، وإنما هو مدح لهذا اللسان العربي المتجسد في كل ما نطق به أصحاب السليقة من شعر ونثر، وجَدٍّ ولهو، وذلك على حد قول الأُوَل (حسان بن ثابت): []

ما إنْ مدحتُ مُحَمَّداً بمقالتي لكن مدحتُ مقالتي بمحمد [2]

صار القرآن الكريم سببا أساسيا في كون اللغة العربية رفيعا بين اللغات. هذا هو المعيار الأساسي الذي يميز بين طرفي النص: النص المصوغ البشري والنص التكويني الإلهي. فالنص المصوغ البشري وإن بلغ في فصاحته وبلاغته أقصى الآفاق ولكنه ينصَبُّ أخيراً في النص العام.

1- فلا يبقى أي شك في انقسام المجتمع اليهودي بين عدة فرق وجماعات مثل الصدوقيين والفريسيين وجماعة الرهبان والأحبار والفقهاء... كلهم جعلوا تعليمات دينية رهن ملذات الدنيا وكانوا ينسبون تلك التعليمات كلاما إلهيا. ينظر: الباب الأول من "تاريخ الإنجيل والكنيسة" لأحمد إدريس. وينظر: دائرة المعارف قاموس عام لكل فن ومطلب:703/10 وما بعده. للمعلم بطرس البستاني، دار المعرفة بيروت-لبنان.

2- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 240/3. وينظر: من أسرار التعبير القرآني دراسة تحليلية لسورة الأحزاب: 11. د. مُحَمَّد مُحَمَّد أبو موسى. مكتبة وهبة، القاهرة. الطبعة الثانية 1416هـ-1996م.

فكما لا يمكن للغة البشرية انفصالها من القواعد لا يمكن كذلك انفصامها من الفضاءات غير اللغوية، لأن اللغة لا تقتصر على مقولات منطوقة ومكتوبة بل إنها تعبير يحوي معنى يقصد المتكلمُ إيصالَه إلى المخاطب. فبالعلاقة بين المرسل والمرسل إليه تتصف اللغة بصفة "النص" أي: "النصية"، مما يعني أن صياغة مثله في طاقة الإنسان، كل تأليف يكون أنموذجا للآخر أن يأتي بما هو أفضل منه أو بشيء من مثله للتداخل بين اللاحق والسابق، فاللاحق مؤخر بالإضافة إلى السابق، ومقدم بالإضافة إلى ما بعده، كذلك يكون السابق لاحقا بالنسبة للأول وسابقا بالنسبة لما يليه... نزل القرآن الكريم على بلسان عربي مبين إرشادا للناس إلى الخير، وتهذيبا لنفوسهم من الشر، وهداية للعقول إلى الصراط المستقيم، فكان من مقتضيات هذا الغرض الأسمى أن يكون الكلام/النص (القرآني) مما هو منطوق أو مكتوب من قبل ليكون أوفى المراد، وأتم الغرض، وأبلغ المعنى، فالنص الإلهي لاشتماله على الرسالة الخالدة نزل بلغة مألوفة بين ناطقيها إفحاما للحجج الواهية التي تنتهي إلى تفاهة القول: إن القرآن الكريم ليس كتابا إلهيا، إنه ليس من الإله الواحد الأحد، فثبت من خصائص هذا الكلام التي تميزه عن غيره أنه ليس كلاما فيه إدراجٌ أو إدخالٌ أو إقحامٌ... مع أنه قد نزل بما كانوا ينطقون ويفهمون فلم يقدروا على الإتيان بمثله أو بشيء منه.

فوظيفة الإبلاغ *informative function* هي من أهم وظائف اللغة جميعها حيث إن الوظائف الأخرى مرتبطة بـ الإبلاغ، فلما أن كان الغرضُ الأساسيُّ الإبلاغَ لذا وصفت اللغة في القرآن الكريم بـ "البيان" و"الإفصاح"، وقد وردت عدة آيات تصف القرآن الكريم بأنه بلسان عربي مبين ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103] وإلا فيلزم تحول اللغة إلى مجرد أصوات وأصداء ورموز ليس لها معنى ولا دلالة.

الاختلاف الطبيعي بين تحليل النص الأدبي والنص القرآني

إذا دُرِسَ النصُّ القرآنيُّ وحُلِّلَ مفصولا عن نسبته إلى الله تعالى، وصفته وحيا إلهيا، فبرغم ذلك لا يطيق الإنسانُ تَحَدِّيَهُ لبلوغه أقصى الكُنْهِ، واتصافه بثبات العمق، ودقة التعبير، وأنسب اللفظة، وأشرف الكلمة، وأنبل الجملة، وألطف الفقرة/النص، ودقة المعنى ورقته ولطفه، وحلاوة النسيج، ومتانة التعبير، وصلابة الأسلوب، وقوة الشكل والنظم، وبلاغة البيان، وفصاحة التأليف... والدليل على ذلك أن القارئ يحتشد أضعاف الصور، والمعاني، ونماءها في دراسة النص القرآني لغرض استكشاف حلاله وحرامه وأمره ونهيه... لذا يستجلي الدقة في التعبير والأمر الخارق في بناء الكلمات والجمل، فيستخدم مذاهب، وطرقا، ووسائل متعددة لبيان الخواطر، والهواجس، والأحوال، والغرائز في الآيات التي تصف أحوالَ الإنسان، وقصصَ الأنبياء عليهم السلام، وحكايات الرجال والنساء المذكورين فيه، وصورها ورموزها.

هنا وإن شابه هذا موقف الباحث أمام ألفاظ الشعر وتراكيبه وصوره بموقفه أمام ألفاظ القرآن الكريم وصوره إلا أن ثمة اختلافا جوهريا "لا يجوز إهماله، لأننا مع القرآن نستنبط شرعا ودينا وحلالا وحراما وأسرارا وأحوالا وإعجازا، ومع

الشعر نستنبط صنعة ولقانة [1]، إن التدسس في بواطن الكلمة القرآنية له أهدافه ومراميه، والتدسس في سراديب الكلمة الشعرية له أهدافه ومراميه، ومع هذا الاختلاف الذي يراه بصورة أوضح من هذه الإشارات كل من عالج تفسير القرآن وتحليل الشعر... فإننا حين ننقل طرائق المفسرين في التحليل والتدقيق في استخراج المعاني، والصبر على اعتصار الكلمات، والتراكيب، والأحوال، ورصد كل لمحة وكل إيماءة في كل منعطف من فواصل وروابط ومكونات الكلام، إن نقل هذا إلى الشعر والبيان المختار جدير بإخصابه وازدهاره، وفتح مغاليق لا يفتحها إلا منهج بحث العربية وأسرار بلاغتها". [2] ثمة قاعدة معروفة بين الأوساط العلمية أن لكل علم منهجا يقيمه، وعند دراسة أي كتاب/موضوع ينبغي أن يحترم منهجه وأصوله كيلا يؤدي ذلك إلى الخلط والفساد في استخلاص النتائج، فاختلاف المنهج في كلا النصين يتمثل فرقا جوهريا بينهما حيث لا يصح أن يقاس أحد المصطلحين على الآخر دون رعاية ظروفهما أي: سياقهما الذي تولَّدا فيه.

ولعل الاختلاف الطبعي بين طرفي النص يفرض البعدَ المنهجيَّ/الطبعيَّ بين المنهجين، لأن مفهومي النصين مختلفان، هناك نص يتخذ وجودَه ومادتَه من عناصر غير لغوية للكلام، وهناك نص يكون مؤلفا من الكلمة أو الجملة ولكنه لا يعدو دوائرهما بل يجعل مطلبَه من ترتيب الشفرات المعجمية وتنسيقها وتنظيمها، من تآلفها وتداخلها، "ومن ثم خرجت الجملة العربية من نطاق ثنائية اللفظ والمعنى، ودخل الكلام مجال النص حيث لا ينتهي الأمر إلى الصورة الحرفية المكتوبة أو المنطوقة بل إنه أخذ يشمل جملة أوضاع التعبير الشكلي والمعنوي بما أنه يعود بعض منه إلى الحظ الفردي، ما سماه سوسور بالكلام، وإلى الحظ الجماعي، ما سماه باللغة". [3]

اتجاه التلقي

يتحقق وجود النص بكامله بتلقي القراءة وكيفياته وأدواته وأهدافه، فالقارئ ينسى القراءات السابقة والمعلومات الكامنة في حجبها، وعند إعادة إنتاج تلك المعلومات تحدث إضافات جديدة نتيجة معارفه السابقة وتجاربه اللاحقة. "وللقارئ دور فعال في عملية إنتاج النص ذاتها، فليست العلاقة بين النص والقارئ علاقة تسير في اتجاه واحد، من النص إلى القارئ... فبقدر ما يقدم النص للقارئ، يضفي القارئ على النص أبعادا جديدة، قد لا يكون لها وجود في النص. وعندما تنتهي العلمية بإحساس القارئ بالإشباع النفسي والنصي، تتلاقى وجهات النظر بين القارئ والنص. عندئذ تكون عملية القراءة قد أدت دورها–لا من حيث إن النص قد استقبل، بل من حيث إنه قد أثر في القارئ وتأثر به على حد سواء". [4]

نظرية التأثير المتبادل بين النص والقارئ وإن صارت متفاعلة مع القارئ واللغة لتحقيق وحدة نصية للنص، لكن توجيه هذه القضية إلى دراسة نصية النص العربي وإن صار متناغما مع دراسة نصية النص الغربي لكن على وجه الإطلاق–عند شموله للنص القرآني–ما تلبث تثير تساؤلات عديدة حول قداسة النص وإرجاعه إلى شيء معترَف به في علم النص وهي الإحالة إلى النصوص السابقة... النص التاريخي والاجتماعي والثقافي...

1– لقانة: "لَقَّنْتُه الشيءَ فَلَقِنَهُ وتَلَقَّنَهُ، وهو لَقِنٌ حسن اللَّقانة". ينظر: أساس البلاغة: 413.

2– من أسرار التعبير القرآني دراسة تحليلية لسورة الأحزاب: 6–7.

3– بعد النص القرآني عن "التناصية": 71. لـ مُحَمَّد زبير عباسي، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد الثاني، المجلد التاسع والأربعون، الصيف (إبريل – يونيو 2014م/جمادى الثانية – شعبان 1435هـ)، مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد – باكستان.

4– علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات: 177–178.

ووصف علاقة هذا النص بـ القارئ علاقة التأثير المتبادل. هل النص القرآني يقبل ذلك؟ هل تعتبر تفاسير القارئ – مهما بلغت عبقريته وذكاؤه أقصى الغاية – للنص القرآني وما يتلقاه جزءا من الوحي الإلهي؟!

من الطبع، لن يعتقد أحدٌ بما يسيء إليه أبدا.

بل إن السنة والسيرة الصحيحتين تثبت بكل وضوح أن النبي مُحمَّدا ﷺ – أول من تلقى القرآن الكريم من ربّه – لم يفسّر القرآن الكريم كله، وأنه كان يفرّق تفريقا حاسما بين الوحي المنزل عليه، وبين بيانه الذي يبين به شرائع الإسلام، أو يقضي به بين أصحابه وغيرهم، فـ "دور المتلقي من أهم اللبنات النصية في النص البينصي، لأن التعددية والحوارية والازدواجية في المعنى والدلالة تحدث في النص عبر التداخل، وهذا التداخل يتولد من نمطية التأثر والتأثير الذي يجمع القارئ (المتلقي)، والمؤلف، فكل مؤلف قبل أن يصير مؤلفا يكون قارئا، لذا، فإن المعاني والدلالات الواقعية والخيالية لا تكون إلا مفاد مسبقها. ومن جميع هذه اللفتات والعوارض البشرية فإن النص القرآني بعيد جدا عنها، لأن قضية التلقي مقصور على الرأي الشخصي (الفردي)، يستفيد القارئ من النص وفق مخزوناته الوريثة والحصيلة عبر الخطوط الرأسية والأفقية/الآنية والتعاقبية والتزامنية والوصفية، ولذلك يقال إن ولادة القارئ موقوف على افتراض موت المؤلف، وظلت مدرسة دريدا/بارث مشغولة بها". [1]

النص القرآني في ضوء سمات نصوص بشرية

لا يمكن تطبيق "التناص" بمفهومه الأول على النص القرآني، لأن النص من منظار جوليا يكون نسيجا من مقتطفات معروفة الأصل أو مجهولة الأثر نتيجة سمة الإنتاجية المتفاعلة في إيجاد نص كائنا ما كان، فالنص من وجهتها ومن وجهة نظر دريدا وبارث ولدى أمثالهم وأتباعهم ليس أكثر من جديلة ثقافة/شظية تاريخ/كيان أسطورة/رمز إيماءات فلسفية اجتماعية وسياسية/محمل عادات وتقاليد/فسيفساء من الاقتباسات والأخبار والقصص وكل ما هو موروث من التعابير الإنسانية... **فالقرآن الكريم منزه من جميع الشائبات والعيوب.**

هل القرآن مثل الإنياذة وعوليس حيث إنهما نصان متفرعان لنص واحد أصل وهو الأوديسا كما ذكرها جنيت تحت مصطلح "النصية المتفرعة"... وهذه العلاقة التي تخلق التلاقي بين النصين: الفرعي والأصلي لا تعني تماما التماثل الكلي والحضور الفعال بل إنها تعني أن النص الثاني قد تحول من الأول بدون علاقة الاستحضار والاستشهاد... هذا المفهوم للتناص يوجب أن القرآن الكريم مأخوذ من الكتب السابقة/وعلى الأقل من تصنيع النبي أو الأصحاب الذين ربّوْه.

أما التناص باعتباره حضورا فعالا من خلال دمج الاقتباس أو الاستشهاد وأشباههما بين النص لإعطائه وجودا لا يتوافق مع النص القرآني لأن هذا الحضور الفعال يطلب أن ثمة نصا فوق ذاك النص الذي استفاد منه هذا النص الفرعي، والقرآن الكريم أساسا هو النص الأصلي، ولا يتفرع منه شيء فضلا عن استفادته من أي نص آخر، لأن الاستفادة يعني الارتباط الأدبي وهذا لا يتحقق بين عملين أدبين إلا إذا كان الثاني يعتبر فرعا

1- بعد النص القرآني عن "التناصية": 83.

بالنسبة للأول. ثمة لا يوجد أي نص آخر يكون بمثابة نص أصلي للقرآن الكريم، لأن القرآن كلام إلهي محفوظ عند رب العالمين فضلا عن استفادته من غيره.

إن عني بـ "التناص" التاريخ كما أطلق عليه بعض النقاد مثل بليت ***Plattle*** وحنا ***Hanna*** فالتاريخ سجل الوقائع البشرية، والنص القرآني بعيد عن هذا الوصف، وما ذكر فيه من قصص السابقين جاء لغاية دينية سامية.

لكن القرآن الكريم هو وحي إلهي تعهد الله بحفظه، ومع هذا فقد واجه ذاك النص المقدس تهما عديدة ولكنها سقطت بعضها تلو بعض لعلو شأنه، وتحقق السر الإلهي فيه.

عندما نسلم مفهوم "التناص" في التراث العربي ولاسيما بشأن النص القرآني يُلْزِمُنا ذلك أن نَقْبَلَ الفرية على رسول الله ﷺ أنه تعلَّم على أيدي اليهود والنصارى في الشام والمدينة، وأنه نهل ما في القرآن من علومهم متأثرا بما تلقى عنهم، "فلا أحدا من القدامى من وجَّه هذا الأخذ والتقليد أو الاحتذاء والاقتفاء أو الاقتباس والتضمين إلى القرآن الكريم حيث قام بمحاولة إثبات النص القرآني من خلال العلاقة النصية التفكيكية، وعلى العكس تماما قد اتفقت الأمة على أن القرآن الكريم كتاب مُنَزَّلٌ من ربِّ العالمين، ولا شريكَ له أحدٌ فيه. عندما يلاحظ "النص القرآني" على ضوء العلاقة التناصية بين النصين: النص الأول والنص الآخر، النص السابق والنص اللاحق، النص الغائب والنص الحاضر، سواء أ تكون تلك العلاقة جليةَ الصورة نحو الاقتباس أو تكونَ خفيةَ الصورة نحو التلميح، يلزم القول بأن القرآن الكريم نص متداخل ونص متقاطع مع نصوص أخرى، وكذلك لا استقرار للنص القرآني أصلا لابتعاده عن الانغلاق الجزئي والكلي، اللفظي والمعنوي، وبالأخص إذا أُخِذَ ذلك النصُّ في الاعتبار من منظور النص التفكيكي، وذاك الأمر يكون بمثابة إهلاك وجود "النص" المقدس من الأساس لإرجاعه إلى التفكيكية، وتحويله إلى اللاتمركزية، وإحالته على الدلالات الناتجة من جهد التلقي والشرح الثقافي والتفسير الاجتماعي النفسي اللغوي". [1]

وأن الدين الإسلامي تبع لدياناتهم، وأن القرآن الكريم أصله ما في أيديهم من التوارة والأناجيل المحرفة، ومن هذه الزاوية يتواصلون إلى الاهتمام بالأصل وترك الفرع الذي يعنون به القرآن الكريم.

ولعل من الصواب أن يقال إن "التناص" نتيجة بواعث الصراع بين الدين/الكنيسة والعلم/العقلانية، ومن ثم انتقل المصطلح إلى العلمانية ***secularism*** أو اللادينية أو الدنيوية وسط خضم ترجمات مختلفة للمصطلح.

حينما حدث الصراع بين الدين والعلم ثار العلماء ودعاة التجديد مطالبين بتقديس العقل واستقلاله بالمعرفة بعيدا عن الوحي، ولم يجرؤ دعاة المذهب العقلي أول الأمر على إنكار الوحي بالكلية، بل جعلوا لكل من الطرفين دائرة خاصة يعمل فيها مستقلا عن الآخر.

كان مذهب ديكارت أبرز المذاهب الفلسفية في هذا العصر، إنه دعا إلى تطبيق المنهج العقلي في الفكر والحياة واستثنى من ذلك – لسبب ما – الدينَ والعقائدَ الكنسيةَ والنصوصَ المقدسةَ... وكان يرى أن ميدان العلم الطبيعة وموضوعه استغلال القوى الطبيعية وأدواته الرياضية والتجربة...

1- بعد النص القرآني عن "التناصية": 74.

ثم جاء نيوتن بنظرية الجاذبية مؤيدة بقانون رياضي مطرد، فوضعت أساس الفكر المادي الغربي والمذهب العقلي والطبعي...

تميز القرن الثامن عشر بظهور روح الشك في كل شيء تقريبا، وتعالت أصوات الباحثين والفلاسفة أن العقل هو كل شيء وما عداه فوهم وخرافة، والوحي يخالف العقل فهو أسطورة كاذبة.

فنتائج نظرية داروينية، ودوركايمية، وفرويدية وغيرها قد أدت إلى إيجاد العلمانية...

إذا اهتممنا بـ "التناص" في ضوء المعايير الدينية العلمية فنراه آية محضة من آيات الجاهلية المعاصرة، وإذا جعلناه هدف تنقيب الآثار العلمية بغض النظر عن فك الأصول الدينية وتوجيه اللوم إليها فنراه آية من آيات العصر التنويري.

هاتان الرؤيتان صارتا مصبَّ الجدال والتطرف.

ترى العلمانية أن العلم هو وحدة الحق والحكم، وهو صبغ الرفاهية، أما الدين فجمود ورجعية وخرافات وأساطير "قالت الكنيسة: إن الأرض مسطحة وهي مركز الكون – لأجل عملية الخلاص – وقال توبرنيق إنها كروية وتدور حول الشمس وثبت لهم أن الكنيسة كاذبة والعلم مصيب! وقالت الكنيسة: إن الكون والإنسان خلقا في ستة أيام عادية سنة 4004 ق. م. وقال ليل وداروين إن عمر الكون يقدر بمئات الملايين من السنين والإنسان بالملايين وثبت على أنهما على حق وأن الكنيسة مبطلة". [1]

هذه علمانية العلم خصوصا بعد أن تعالى صوت الكنيسة أن ليس ثمة شيء يستحق أن يسمى دينا إلا تعاليمها المقدسة، وإزاء ذلك بدا من المنطقي جدا أن تتعالى أصوات الناقمين من العلماء وسواهم ليتحرر العلم من قيود الدين، ولتذهب تعاليم الدين إلى الجحيم...

فالمهاجمة الشعواء على الإسلام بأنه تطوير محرف لليهودية والنصرانية أو هو جزء من مجموعة الأديان الشرقية تولد من احتكاك الوثنية العربية بأديان فارس والهند.

وإن القرآن من وضع مُحَمَّد أو هو من إملاء راهب نسطوري تعلم مُحَمَّد على يديه مدة طويلة في الشام !!

أو هو نتف من نسخ التوراة والإنجيل المهجورة وآراء المتحنفين من العرب كورقة بن نوفل مع اقتباسات من الحملة الشعرية لبعض المتأملين الروحانيين كأمية بن الصلت... يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ [فصلت: 41] ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]

طبيعة النص القرآني ترفض أن تتسرب إليه تلك القصص الواردة فيه من كتب/مصادر أخرى، أو القرآن الكريم استفاد منها في نسج نصيته، التكرار في القصص التي وردت في القرآن الكريم يعود إلى النظام الداخلي

1- العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة: 330. لـ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، الكتاب الخامس والعشرون. الطبعة الأولى 1402هـ-1982م.

للنص القرآني. وما يدل عليه ذلك هو أن تلك القصص وإن سبقت الأزمان وبعضها تقع حتى يوم الساعة ولكنها منسوجة في أغشية النص وأوشاجه المختلفة، وهذا النص من أعلى النماذج للفصاحة النصية وبلاغتها. وهذه الميزة هي ما تميزه عن كلام يشوبه إجهادُ بشرٍ. لأن مثل صياغته ليس من تكاليف البشر، حتى من عزم الإتيان بمثله فقد تم إقصاء عزمه.

نظرية "النظم" في التراث العربي

ف "النظم" نظرية جاء بها عبد القاهر الجرجاني، وطورها، وعلق عليها لمسات نقدية أدبية قامت على أصول فكرية وفلسفات ومعتقدات وأيديولوجيات مختلفة. هذه النظرية وحيدة في التراث التي تحيط بالنصوص كلها، ومن ضمنها "النص القرآني"، لكن تحليل عناصر هذه النظرية يستكشف لنا أن النص من منظار الغرب شيء، والنص من منظار العرب شيء، أما القرآن الكريم للنصية فإنه يقترب إلى النظم دونما الأخيرة لفقدانها بعض الجوانب عند إطلاقها على النص القرآني. أما إطلاق "النظم" على النص ولاسيما النص القرآني فهو يسايره مع جملة مكوناته.

ف "النظم" عند عبد القاهر لا يعني "ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق". [1] ولذلك صار "النظم" نظيرا للنسج والتأليف والتعليق والتلاؤم والصياغة والبناء وتناسق الدلالة وتلاقي المعنى وما أشبه ذلك... هذه المكوَّنات عند تآزرها تقتضي ترتيب الألفاظ على حذو المعاني، إذ الألفاظ تكون أوعية للمعاني.

فالمناهج الباعثة في إيجاد "النص" لا تلائم خصائص النظم القرآني/النص القرآني للبعد القائم بين مفهومي "النص"؛ العربي والغربي، القديم والجديد. فالعناصر التي تظهر من تحليل النص القرآني ليست من تجليات النصية المعاصرة بل إنها لا تلائمها أصلا للمفارقات الأساسية بينهما... فالسياق؛ المقال والمقام في الكلام البشري لا يعدو حدودَه، وله نمطية مشخصَّة ينتجها الاحتكاك النصي من طريق الشعور أو اللاشعور، بينما السياق القرآني فإنه معزول عن علاقة التأثر والتأثير بين الخالق ومخلوقه، لأن الخالق لا يُعَدُّ جزءا من مكوَّنات الكياني النص فضلا عن أن يكون له دور في تحديد نصية "النص"، أو تشكيل مقاطعه أو تجسيد أنماطه، فالنص لا يتم إلا بارتباط هذه المقاطع اللفظية والمعنوية واجتماعها في استظلال المعطى النصي؛ الآخذ والمأخوذ/الآكل والمأكول.

نظرية "النظم" وعناصرها تختلف عن "التناص" وتناصية "النص" للأسباب التالية:

أولا: يقابل "النظم" النصية الشائعة في الاتجاهات النصية الجديدة إلا أن تلك النصية في وجودها لا تصلح لإقناع باحثي النصوص المقدسة وعناصرها بل قد تتجاوز قداستها، على حين أن "النظم" نظرية أسسها عبد

1- كتاب دلائل الإعجاز: 49. (مطبوعة مكتبة الخانجي).

القاهر الجرجاني لغرض الوصول إلى الكلام في إعجاز القرآن الكريم، وفحوى هذه النظرية يشمل كل النصوص المقدسة وما يجري مجاريها، وكفاني للدلالة على ذلك صنيع عبد القاهر بنفسه في كتابه دلائل الإعجاز صنو كتابه أسرار البلاغة حيث لم يباشر كلامه بـ نصوص الكتاب الحكيم بل جاء بنماذج اللغة السارية بين أوساطها وكانوا واعين برقة الأساليب وشدتها، مطلعين على فوائد جليلة ومعان شريفة، قادرين على تتبع الصور واستقصائها ولا يكونون كمن قيل فيه: [1] []

يَقُوْلُوْنَ أَقْوَالاً وَلا يَعْلَمُوْنَهَـــا   وَلَوْ قِيْلَ هَاتُوْا حَقِّقُوْا لَمْ يُحَقِّقُوْا

يقول عبد القاهر الجرجاني: "فقيل لنا: قد سمعنا ما قلتم، فخبرونا عنهم عماذا عجزوا؟ أعن معان من دقة معانيه وحسنها وصحتها في العقول؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه؟ فإن قلتم: عن الألفاظ. فماذا أعجزهم من اللفظ؟ أم ما بهرهم منه؟ فقلنا أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادي آية ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خير، وصورة كل عظة تنبيه وإعلام، وتذكير وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا وآية وآية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقا بهر العقول، وأعجز الجمهور. ونظاما والتئاما، وإتقانا وإحكاما لم يدع في نفس بليغ منهم – ولو حك بيافوخه السماء – موضع طمع حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول وخلدت القروم [2] فلم تملك أن تصول، نعم فإذا كان هذا هو الذي يذكر في جواب السائل، فبنا أن ننظر أي أشبه بالفتى في عقله ودينه، وأزيد له في علمه ويقينه، أن يقلد في ذلك ويحفظ متن الدليل وظاهر لفظه، ولا يبحث عن تفسير المزايا والخصائص ما هي ومن أين كثرت الكثرة العظيمة، واتسعت الاتساع المجاوز لوسع الخلق وطاقة البشر؟ وكيف يكون أن تظهر في ألفاظ محصورة، وكلم معدودة معلومة، بأن يؤتى ببعضها في إثر بعض، لطائف لا يحصرها العدد، ولا ينتهي بها الأمد؟ أم أن يبحث عن ذلك كله، ويستقصي النظر في جميعه، ويتتبعه شيئا فشيئا، ويستقصيه بابا فبابا، حتى يعرف كلا منه بشاهده ودليله، ويعلمه بتفسيره وتأويله، ويوثق بتصويره وتمثيله..." [3]

إذ كان "النظم" عند الإمام مكونا من الكلم وفق مقتضيات المعاني والأحوال، فصار ذلك مثل "النص" الذي يتكون من الجمل المتتالية. "وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك (أي لا يعني مجرد تواليها في النطق) لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض... حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح". [4] فمن ناحية تناسق الدلالة وتلاقي المعنى على الوجه الذي تقتضيه الأحوال والظروف وإن كان صالحا لمعنى "النص" وما تتسم فيه النصية على وجه العموم لكن إن وضعنا مفهوم "النص" مما بعد الحداثة حيث تطور على أيدي الألسنيين والنصيين تحت مناهج جديدة لكان "النظم" يختلف عنه في جوانبه الأخرى.

1- ذكر المبرد هذا البيت في قصيدة طويلة لأنس بن أنيس. وذكر السيد رشيد رضا في هامشه على دلائل الإعجاز أن الأستاذ الإمام (الشيخ مُحَمَّد عبده) كتب أن البيت لأبي الأسود الدؤلي. ينظر: دلائل الإعجاز: 45.

2- خلدت: أي أقامت في أماكنها كأخلدت. والقروم: الفحول وهي حقيقة في الإبل، ومجاز في الناس.

3- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 45. للإمام عبد القاهر الجرجاني. صححه الشيخان مُحَمَّد عبده ومُحَمَّد محمود التركزي. علق عليه السيد مُحَمَّد رشيد رضا. دار المعرفة بيروت–لبنان. الطبعة الثالثة 1422هـ –2001م.

4- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 51.

فالنسج، والتأليف، والصياغة، والبناء، والوشي، والتحبير وحدات تمثل الأسس التي تكتمل بها النصية ويمتص "النص" وجودَه منها، لكن "النص" بعد اكتماله يتحرر من قيود قائله/صائغه/كاتبه/مؤلفه/خالقه، ويتحول إلى ملك القارئ حيث يمكن له أن يتصرف فيه حسب توجهاته الفكرية والثقافية، ومن ثَمَّ يصير ذاك النص ملتقى ثقافات متنوعة ينهل القارئ من معينها حسب طاقته لينال حظا وافرا من النص الموروث، وهذا الأمر لا يتم إلا في إطار نص ليس له واقع بل إنه يكون عبارة عن فضاء أو فراغ يضفي عليه القارئ دلالات لفظية ومعنوية في ضوء حصيلته النصية، إذاً، فما يدركه القارئ لا يكون نتيجة تفكيره في النص عَوْضُ بل إنه يكون نتاج ثقافته الممتدة إلى اللانهاية، ولذلك يمكن له أن يستنبط من النص ما يميل إليه قلبُه، أو يضفي عليه دلالة ما يهواه فؤادُه وإن لم يقصده القائل، ولذلك يأتي النص منفتحا على غيره ومنكشفا عن غيره وممتدا إلى غيره، ولعله ما أشار إليه الإمام عبد القاهر عند حديثه عن اقتفاء ما تحراه الناظم وغرضه قائلا: "فلو أن واضع اللغة كان قد قال: "ربض" مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد". [1]

والثاني إن "النص" لا يعني في الاتجاهات الحديثة سوى السبك (ترابط الأجزاء عن طريق البنى الشكلية والسطحية – المعجمية والتركيبية) والحبك (ترابط البنى التحتية – دلالات أو علاقات دلالية لأدوات الربط الظاهرة) في تماسكه (التلاحم بين أجزاء النص يجعله نسيجا واحدا تتحقق فيه علاقات القصد والخلفية المعرفية بالمبدع والمتلقي)... فالنص ما يتحقق فيه سبعة معايير يزول اتزانه واعتداله عند اختلال بعضها.

ففي ضوء هذه المقدمات النصية لا يتحالف "النظم" معها، لأنه لا يركز على المعاني المنظومة أو الدلالات المقصودة، فالألفاظ تكون أوعية للمعاني، لأن المعاني تكون في أغشية تتمزق عند أول اتصال لفظي، فتَصْدِفُ عنه إذا نبا بها الموقعُ أو نبا الطبعُ عنه، وتَتْبَعُه إذا التأَمَ الموضعُ واتفَقَ الموطنُ وتناسَبَ المساقُ، وبذلك تصير الألفاظ/الشفرات المعجمية تابعةً، والمعاني/الدلالات متبوعة أي: إن المعاني تكون متقدِّمَةَ الوجود من الألفاظ، فالنظم (القرآني) مغلق حيث لا يتجاوز حدود دوائره، وحواجز خطوطه، يعتمد "النظم" في وضعه الأول على قائله، بينما "النص" فلا يعتمد على القائل/المؤلف بل إنه يتجاوز إلى القارئ، ويحوِّله إلى المتلقي لاتساع دائرته.

ثم نص بوجراند يعتمد على السبك ثم الحبك ثم التماسك والقصدية وغيرها من العناصر الأخرى التي تعني أن الألفاظ يجب أن تكون سالمة من الأخطاء اللغوية لتكون صالحة لحمل المعاني والدلالات... أما "النظم" بالعكس تماما حيث إن وظائف الأدوات التركيبية من الفاعل والمفعول والموصوف والصفة والمبتدأ والخبر والحال والتمييز وما إلى ذلك من التراكيب الأخر لا تتوخى الألفاظ ذاتها بل بما أن تصور الألفاظ المنسوجة وتأليف الكلم المصوغة لا يَتِمُّ إلا عن ترتب معانيها في النفس وأنها لو خلت من معانيها وتجردت من دلالاتها لما بقيت سوى أصداء حروف وأصواتها. وهذا يعني أن التصرف الذي يقدر عليه القارئ المتمكن بصفة أنه عالم باللغة

1- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 51.

وقواعدها لا يمكن له أن يتصرف كما يشاء بل إنه ينحو حيث يريد شريطة ألا تقع منه المخالفة لغرض المتكلم/القائل.

من فهم الشعر العربي استطاع أن يدرك أسرار النص القرآني، لأن الأول لا يتحقق إلا إذا ذاقه اللسان وعملت فيه البصيرة، عندما يحيط العقل بجميع الأساليب للبيان السابق يتمكن من إدراك مزايا النص القرآني وتغذي آفاق وجوده. نعم... إن معرفة البنية العميقة والبنية السطحية والعلاقات الأفقية والرأسية ومزايا القدرة والأداء وخصائص اللغة والقول/الكلام والتحويلات النحوية والسياقية وتداخل النصوص بعضها ببعض وغيرها، إنها عناصر أضحت أسسا لما بعد البنيوية/الحداثة، ومعايير للمناهج التي تربت فيها.

والفرق البسيط بينهما هو أن عبد القاهر يرى هذه العلاقات السياقية من خارج النص وداخلها مجرد رموز يتكون منها "النص". فالنص القرآني هو النص الوحيد الذي وجد في العالم كله لا يوجد أي نص في العالم يفوقه من حيث تنظيم عناصره، وتنسيق مكوناته، وترتيب معانيه وتماسك ألفاظه، وتلاحم جمله، وتناصص آياته، وتداخل مضامينه، وتعالق مناسبات آياته وسوره، وتزاحم دلالاته المفردة/المعجمية والتركيبية والبلاغية والنصية. إن القرآن الكريم أجْمَعَ أكْتَعَ أمثلُ أنموذج ضبطا وإتقانا.

فالمناهج المستحدثة التي تجعل "النص" قبلة تفكيرها لا تنظر إلى "النص" من هذه الوجهة بل إنها تنظر إليه من وجهة علاقته بالعناصر خارج النص، وتقول إن "النص" لا وجود له إلا مستعارا من "النص الآخر". فما هو موجود ليس من قائله بل إن قائله جاء بذاك المؤدى من الفضاء يحويه، والدليل على ذلك أننا نلاحظ الكلام الأدبي (المنظوم والمنثور) معادا ومكرورا.

فالنص من منحى "النصية"، و"التناصية" يتنافى ويتخالف ويتعارض قداسةَ النص القرآني، فلا يصح أن يحمل بعضهما على بعض، لأن خصائص هذا "النص" ترفضه بتاتا، إذا جاز القول في النص القرآني أنه أحد أنماط "النص" للزم أن يُخْضَعَ ذلك النصُّ للنظام اللغوي/النصي، ويُعْتَرَفَ باستكانة ذلك النص وإلانته لكونه طائعا قابلا للانثناء والتشكيل، وصدقت الافتراءات دونه، فالأمر لا ينتهي دون الاعتراف على أقلِّ تقديرٍ بأن الإنسان قادر على الإتيان بشيء من مثله، وهذا الاعتراف ينزل منزلة إنكار التحدي أو تحدي ذلك التحدي الذي جاء به القرآن الكريم منذ ساعة نزوله، أو يحل محل مؤيدٍ لدعاية معادية للحق وهو أنه ما هذا كلامُ بشرٍ، إن هو إلا سحرٌ مبينٌ أو أسطورةٌ من أساطير الأولين.

وإن سُلِّمَ أن القرآن الكريم نص من هذا المنظور الغربي حيث ورد فيه كل ما كان يعرفه القوم، فماذا يجعله يتميز من أخواته؟ وماذا يجعله كلام من خَلَقَ فسوّى؟ أقول إن المواصفات التي أمضت من مكونات هذا النص الرباني جعلته عمدةَ الكلام الذي وصل إلى أرقى درجة في بيانه وتبيانه ما يكفي لإقناع مُطالب الحق أن يؤمن بأنه ليس من كلام البشر، إنه من الله الذي خلقنا ليبلونا أينا أحسن عملا.

فقراءة النص القرآني وإعادة تحليله على إضاءات "النصية" و"البينصية" تعني إدخالَ النصِّ القرآنيّ في منطقة المنجزات البنيوية مرة، والأنثروبولوجيا البنيوية مرة أخرى (شتروس)، والتحليل التشكيلي للحكاية (بروب)، وفي إطار معطيات الدراسات اللسانية، والسيميائية، وفي المعطيات النابعة من الفكر الماركسي... وفي نهاية مطاف دراسة تناصية للقرآن الكريم سيصل الأمر إلى إخضاع النص القرآني لآليات التنوير التي تستقطرها الحداثة وما بعدها ليكون النصُّ القرآنيُّ صنوَ نصٍّ أدبيٍّ آخرَ، فيجوز فيه ما يجوز في النص الأدبي، ويحتمل ما يحتمل ذلك.

أما نصية "القرآن الكريم" فإنها تعني تمامَ وَجْهِهِ أي: من البداية إلى النهاية، الصياغة الإلهية، كان فكانت، متكاملة الوحدة، تامة البناء، متماسكة الحالة، متوافقة النظم، فيها تنسيق، وترتيب، وتنظيم، وتلاؤم، جعلها على نَسَقٍ واحدٍ، ترتسم الفصاحة والبلاغة في النص كله، و"النظم" يشير إلى هذه النصية المتكونة من حَبَّاتٍ تربط سلك دررها المنظومة فيها، إن سقط بعضُها سقط العِقْدُ كله.

أنزل اللهُ القرآنَ الكريمَ على لغتنا؛ ففيه هداية لأولى الألباب إلى أن القرآن الكريم مارس الأساليبَ المألوفةَ، وعالج الصياغاتِ الموجودةَ، وزاول المعجمَ المعروفَ، وعلى الرغم من ذلك قد اعتلى نصه على سائر النصوص، وتمايز في لفظه على سائر أشكاله، حينما سَبَرَ الإنسانُ العاجزُ الموضوعَ عجز عن صياغة شيء من مثله لجلاء حكمته، ونصاعة قوله، وقوة بيانه، ووضوح مضمونه، وظهور مدلوله، واتصافه بالانبناء السامي، والضبط، والتحقيق، والإحكام، والحفظ من الإهمال، والضياع... ظل الرسول ﷺ حريصا عليه لكونه خير كلام وأبقاه، فأمر ﷺ أصحابَه ألا يكتبوا عنه سوى القرآن الكريم خشيةَ التباسٍ عليهم بغيره فيظنه قرآنا. صار القرآن الكريم نصية مدهشة العقول، وباعثة الإشعاعات الربانية، وجاعلة الأفئدة منبهرة بأفكارها ومضامينها مع وجازة ألفاظها، وقلة كلماتها، وموافاة مقاصدها.

ثانيا: النص القرآني يمثل البناء العضوي، وبذلك يشبه التعبير/النص في الواقع بالجسم الحي بحيث يمكن أن يسمى بالفعل "النص المتكامل" الذي بلغ من الإحكام والإكمال لفظا ومضمونا حيث عجز عن تصور نهاية أشواطه الأفذاذُ بما لا يستطيع أحد أن يمسه إلا وقد عادت الإساءة إليه. فلا يوجد هذا الإحكام والضبط والإتقان في "بناء" البشر أ شعرا كان ذلك أو نثرا، مرسلا كان ذلك أو مسجعا... فلا يوجد هناك عمل خال من خَرْقٍ أو اضطرابٍ أو عيبٍ أو نقصٍ أو ضعفٍ أو وهنٍ أو ارتباكٍ أو تردُّدٍ... سواء أ شعرَ كبار شعراء العربية أو شعر شعراء العالَم كله، وقديما كان الأخطل يكتب تسعين بيتا ثم يختار ثلاثين منها ليطيرها ويذيعها على الملأ... ولم تقدم حتى هذه اللحظة مسرحية هاملت لشيكسبير في صورتها الكاملة... وما ضرها أن حذفت ساعة أو بعض ساعة... وعندما كتب ت. س. إليوت قصيدته "الأرض الخراب *The Waste Land*"، أعطاها لعزرا باوند *Ezra Pound* للمراجعة، فحذف منها الكثير وعدل فيها الكثير...

فالأعمال الأدبية تكون نتاج قوى العصر مثلما تكون نتاج الذهن الخلاق، وبذلك لا يبقى الكاتب/المؤلف على أي حال قوة مطلقة، ولا يمكن أن يكون عمله قوة مطلقة كما قال الشاعر والناقد الإنجليزي ماثيو أرنولد *Matthew Arnold* أن العصر يشارك الإبداع، ويمثل قوة اللحظة التاريخية *power of the moment* التي تشترك مع قوة ذهن المبدع *power of man* في إبداع العمل، وفي طرف آخر يعرف إليوت قوة العصر بأنها تمثل ما انتهى إلى ذهن الشاعر من تراث الماضي وتقاليده الأدبية...

هذه اللمسات للمداخلة النصية أو "التناص" تلخص للقارئ أن الشكل الفني/العمل الأدبي ينمو نموا نابعا من تربة الزمان والمكان، إنما يستغرب القرآن الكريم هذه المعاني النصية كلها لعودته إلى الكلمات والجمل والأساليب كان الناس يألفون بها، وعلى رغم أنفهم لم يقدروا على إقحام شيء منها.

ومن هنا تختلف وجهة نظرة الباحث في دراسة الألسنية البشرية ودراسة نصية النص القرآني، الأولى يبعث فيه أن يظل يبحث عن الأسس التي استفاد منها صاحب النص الأدبي أو عاشها فأخذها مباشرة أو غير مباشرة... بينما الثانية فإنها بمثابة *data base* قاعدة البيانات للقواعد التركيبية والدلالية، فلا يمكن له أن يجتهد فيه تكلفا، لأنه يقف أمام نص دهش العالم كله من فرط دقة بنائه، وبذلك يفترق منهجا هذين النصين؛ النص الإلهي/الكلام الإلهي والنص البشري/الملفوظ البشري، فالنص البشري مهما علت منزلته يظل رصيد خطأ، ولا غرابة فيه، فأعظم الشعراء والكُتَّاب قد يرتكبون أخطاء لغوية في بعض الأحيان أو أخطاء دلالية في أحيان أخر، وقد وردت أولى الإشارات إلى كلام الشاعر الروماني هوراس *Horace* في كتابه "الفن الشعري": "حتى هوميروس يخطيء أحيانا *Even Homer sometimes nods*" ويقابله عند العرب، قولهم: "لكل عالمٍ هفوةٌ، ولكل جوادٍ كبوةٌ، ولكل صارمٍ نبوةٌ".[1]

إعجاز الألفاظ كلام البشر لا يخلو مما يشوب الفصاحة والبلاغة، ولكن لم يرد أي لفظ غير فصيح أو بليغ في القرآن الكريم من بداية سورة "الحمد" حتى نهاية سورة "الناس"، بل كل لفظ ورد في مقام يناسبه فإن حُرِّكَ منه أو بُدِّلَ بلفظ آخر لانتقصت فصاحته وبلاغته كما أوضحه ابن عطية . ثُمَّ تُعَدُّ اللغة العربية من أغنى اللغات في العالم، لكل معنى ومفهومٍ ودلالةٍ لفظةٌ/أسلوبٌ/صياغةٌ تخصها. فالقرآن الكريم اختار لمقصده وغرضه ومؤداه لفظا لا يماثله غيره، فألفاظه عين الألفاظ ومعانيه عين المعاني وأساليبه عين الأساليب التي عرفها البشر، وتعارفوا عليه من أجل قدراتهم المتفانية في فنون البلاغة وعلمهم الغزير في قواعد النثر والنظم. صار القرآن الكريم نسيج وحده، وجديدا في نهجه وطرق أدائه، وفريدا في حسن مساقه والتئام كلمه وتناغم جمله وعجيب جرسه، وفذًّا في فصاحة لفظه وبلاغة خطابه وفخامة أسلوبه، وحكيما في مبناه ومعناه، ومسايرا للحياة حيث

1- المورد: 35. (مصابيح التجربة) لـ منير البعلبكي. قاموس انكليزي-عربي. دار العلم للملايين-بيروت. الطبعة السابعة عشرة 1983.

لا تبلى جدته مثلما تبلى جدة نص بشري ويزول رونقه عند فوات الأوان ولا يُعبأ به عند زوال الفائدة تُرجى منه، بل يزيد الإعجاب بالنص القرآني عند دراسة أسراه العظيمة، وطيب نغمه المتميزة. [1]

ففي الجاهلية تستعمل ألفاظ عديدة لمعنى "الموت"، واستوعبها ابن سيده في المخصص واستشهد عليها من أشعار العرب مثل الموت، والهلاك، والفناء، والحتف، والشعوب [2]، والحمام [3]، والمنون، والسامُّ، والنحب [4]، والقاضية، والهِمْيَغُ [5]، والنَّيْطُ [6]، والرَّمْدُ [7]، والفود [8]، والمقدار [9]، والجباز، والقتيم، والحلاق، والطلاطل، والطلاطلة، والعول، والذام، والكفت، والجُداع، والحزرة، والخالجة... [10]

هذه الألفاظ تدل على نظرية جاهلية وهي أن الإنسان يفنى بالموت ولا يحي بعده، وذلك لأنهم لم يؤمنوا بالبعث بعد الموت والحشر والحساب والجزاء، فاصطلحوا على ألفاظ تنبئ عن رؤيتهم الجاهلية. لم يذكر القرآن الكريم أي لفظة من هذه الألفاظ، بل اختار له لفظا زاد منها دلالة ومضمونا، وهو لفظة "توفي" لئلا يتشبه غرضه بالغرض الجاهلي. ومن معاني لفظة "توفي" أي: الفناء العارض ما يشير إلى مَنْ عاشَ ماتَ ومَنْ ماتَ حُشِرَ عندما شاءَ رَبُّه.

وكذلك يشمل كل لغة ألفاظا متنافرة الحروف/الأصوات، ولا تستطيع اللغة الهروب منها لعدم وجود لفظة أخرى تنوب عنها، ففي اللغة العربية ألفاظ آتية: آجُرٌّ، قَرْمَدٌ، طُوْبٌ، فبعضها كانت ثقيلة على اللسان فتُرِكَتْ، وبعضها الآخر كانت قليلة الاستعمال/غير متداولة ومألوفة لدى ناطقيها فأُهْمِلَتْ، فالقرآن الكريم أية

1- ولمزيد من المعرفة حول إعجاز القرآن الكريم وخصائص نصه ومميزاته ومزجية أسلوبه وجزالة لفظه ورصانة دلالته وصفته العالمية وغيرها، راجع: قاموس قرآني: 10-34. لـ حسن محمد موسى، مطبعة خليل إبراهيم بالإسكندرية، 1368هـ-1966م.

2- "شَعُوْبٌ: المنية، لأنها تشعب أي تفرّق، ويقال: شعبتهم المنية فانشعبوا أي فرقتهم فافترقوا". ينظر: معجم المقاييس في اللغة: 527. لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا [395هـ]، حققه: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

3- الحمامُ: "قضاء الموت وقدره". ينظر: المعجم الوسيط: الجزء الأول/100.

4- النَّحْبُ: "الأجل. ويقال: قضى فلا نحبه: مات. وفي التنزيل العزيز: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ﴾ [الأحزاب: 23]". ينظر: المعجم الوسيط: 906.

5- الهِمْيَغُ: "الموت المعجل". ينظر: المعجم الوسيط: 995.

6- النيطُ: "الموت، يقال: رماه الله بالنيط. و- الأجل. يقال: أتاه نيطه". ينظر: المعجم الوسيط: 967.

7- الرمد: "وهو الهلاك، بسكون الميم". ينظر: معجم المقاييس في اللغة: 422.

8- "الفَيْد: الموت، فاد يفيد". ينظر: معجم المقاييس في اللغة: 832. ويقول ابن فارس معلقا على معنى "فود": "ومما لبس منه قولهم: فاد يفود، إذا مات، والأصل في هذا الياء". ينظر: معجم المقاييس في اللغة: 829.

9- المقدار: "القضاء والحكم". ينظر: المعجم الوسيط: 719.

10- المخصص: السفر السادس/119-126. لـ أبي الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده [458هـ]، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

لفظة منها بل اختار أسلوبا رائعا، وطبعه بطابعه، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِي صَرْحًا﴾ [القصص: 38]. [1]

وهنا من أشكل على كلمة "ضيزى" مثلا بأنها ثقيلة على اللسان، ومع ذلك تناولها القرآن الكريم، هذه الكلمة وإن كانت في ذاتها ثقيلة، لكن من إطار استعماله في موضع دون موضع آخر يزول ثقلها، ولعله يُفْهَمُ ذلك من مثال آخر وهو كلمة "الأَخْدَع" والأخدعان، جمعه أَخادِع، "عرقان في صفحتي العنق قد خَفِيا وبطَنا، يقال: لَأُقِيْمَنَّ أَخْدَعَيْكَ" أي لَأُذْهِبَنَّ كِبْرَكَ ويقال: "فُلانٌ شَدِيْدُ الْأَخْدَعِ"كنايةٌ عن العتو والشدة". [2] جاء أبو تمام بهذا اللفظ في شعره ولكنه يبدو مكروها فيه: [3] []

يا دَهْرُ قَوِّمْ مِنْ أَخْدَعَيْكَ، فَقَدْ　　　أَضْجَجْتَ هَذا الأَنامَ مِنْ خُرْقِكْ

ويقول الصِمَّة بن عبد الله القشيري: [4] []

تَلَفَّتُّ نَحْوَ الْحَيِّ حتى وَجَـــدَتُّنِيْ　　　وَجِعْتُ مِنَ الْإِصْغاءِ لَيْتاً وَأَخْدَعاً

فكما ناسبت لفظة "أخدع" في الشعر الثاني كذلك جاءت لفظة "ضيزى" في القرآن الكريم ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى. تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: 21-22]

سجدات الفصاحة

"وقد سمع أعرابي رجلا يقرأ: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94] فسجد، فقيل له في ذلك؟ فقال: سجدت لفصاحة هذا الكلام". [5]

"وسمع آخر رجلا يقرأ ﴿فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ [يوسف: 80] فقال: أشهد أن مخلوقا لا يقدر على مثل هذا الكلام". [6]

"ولما سمع الأصمعي من جارية خماسية أو سداسية فصاحة فعجب منها، فقالت له: أَوَ تُعد هذا فصاحة بعد قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: 7] الآية، فجمع فيها بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين؟". [7]

فالعرب استعظموا فصاحة القرآن الكريم، واستعجبوا سبكه وحبكه وعلو كلمته، هذا الحقيقة التاريخية المعترفة لدى أصحاب المذاق السليم لا يعارضها أي دليل ولا يتعداها أي كلام ولا يتحداها أي إنسان، "وهذا يشهده من له ذوق بكلام الناس، كما يدرك تفاوت ما بين أشعار العرب في زمن الجاهلية، وبين أشعار المولدين الذين كانوا بعد ذلك". [1]

1- المثل السائر: 71.

2- المنجد: 170-171. مادة "خدع". لـ لويس معلوف مؤسسة انتشارات دار العلم، دار المشرق (المكتبة المشرقية) بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة والثلاثون.

3- ديوان الحماسة: . ينظر: كتاب دلائل الإعجاز: 47. (مطبوعة مكتبة الخانجي).

4- شرح ديوان الحماسة:1218/3. لـ أبي علي أحمد بن مُحَمَّد الحسن المرزوقي [-421هـ]. نشره أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، والنشر، الطبعة الثانية 1388هـ-1968م. الليت: صفحة العنق. والأخدع: عرق في العنق. يقول الشاعر: ولما فارقت الحي التفت نحوهم كثيرا حتى وجع أخدعي من كثرة الإصغاء والإمالة إليهم. ينظر: كتاب دلائل الإعجاز: 47. (مطبوعة مكتبة الخانجي).

5- معجزات النبي ﷺ: 537.

6- معجزات النبي ﷺ: 537-538.

7- معجزات النبي ﷺ: 538.

قال ابن عطية: "الصحيح والذي عليه الجمهور والحذاق في وجوه إعجازه أنه بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه، وذلك أن الله قد أحاط بكل شيء علما، وأحاط بالكلام كله علما، فإذا ترتبت اللفظة من القرآن علم بإحاطته أيَّ لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره. والبشر محل الجهل والنسيان والذهول، ومعلوم ضرورة أن أحدا من البشر لا يحيط بذلك، فلذلك جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة...

والصحيح أنه لم يكن في قدرة أحد قط، ولهذا ترى البليغ ينقِّح القصيدة أو الخطبة حولاً، ثم ينظر فيها، ثم يغير فيها، وهلم جرا. وكتاب الله سبحانه لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم يوجد، ونحن تتبين لنا البراعة في أكثره، ويخفى علينا وجهها في مواضع، لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق وجودة القريحة. وقامت الحجة على العالم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة وفطنة المعارضة...".[2]

وليس من الضروري أن يكون النص بكامله نصا فصيحا وبليغا، لأنه في وجوده يحتاج إلى الخط الرأسي والأفقي، فالخطوط الأفقية التي تتفرع من الخط الرأسي الرئيسي تملأ الفراغات فيه، وتلك الفراغات تعني ما تقاصر عنه المؤلف/الكاتب/المبدع الأول للنص، ولاختلاف طبيعة الإنسان ودوران النص الواحد من فرد لآخر، وتقلبه بين شخصين/أشخاص يجعلونه موضع تجربتهم، يصير النص متداخلا مع غيره، ومتناصا بنصوص مرئية/مقتبسات وتضمينات، ونصوص غير مرئية/مقتطفات لاشعورية/واعية، فالنص في نيل وجوده يحتاج إلى كيانٍ يوجد في مضماره جميع الألوان النصية المتفرعة من العلوم التي تلقَّاه المتلقي/القارئ سواء كان القارئ النص الذي يكاد أن يخلقه/يكتبه/يصوغه، أو القارئ الذي يتلقى النص المسبق، فيتصرف فيه وفق ما يحلو لمزاجه، ويوافق طبيعته. فالنص القرآني من هذه الناحية لا ينسجم مع النص العام، لأنه نص تفْصِل بينه وبين غيره سمات تالية:

- نظمه، ولا حساب له في التناص/النصوصية/البينصية.
- صحة معانيه، فالنص يثبت بكل قوامه وأسلوبه دون اعتلال واختلال إذا كان المعنى بأكمله صحيحا، لا غبار عليه، وقد صدق ذلك على القرآن الكريم، مما جعل معانديه للاعتراف به. وهذه الحقيقة لا تتحقق في مثل هذا النص العظيم إلا إذا تم إسناده إلى الله الذي يَخلق، ولا يُخلق، فعَّال لما يريد، وعند استناد هذا النص إليه يعني أنه بعيد عن جميع المؤثرات اللفظية والمعنوية، وبهذا المعنى لا يقبل النص القرآني سمة التناصية، لأنها تتم بالمؤثرا المباشرة/غير المباشرة.
- توالي فصاحة ألفاظه، فلا يوجد أي نص في العالم لا يحتوي على ألفاظ/كلمات غير فصيحة إما في ذاتها، أو في صفات روابطها، وذاك الأمر يئول إلى أصحابها. والنص القرآني لا يشتمل على أي كلمة غير فصيحة، أما بعض الكلمات التي أشكل أمرها على بعض الناس، فقد أزيلت شبهها بتوضيح استخداماتها واستعمالاتها التي تصير فيها فصيحة وغير فصيحة، وقد سبق المثال من ذلك.

1- معجزات النبي ﷺ: 30.

2- معترك الأقران في إعجاز القرآن: 23/1.

الترتيب والتنظيم والتنسيق في الأفكار والمعاني والكلمات والجمل والفقرات والتراكيب والنصوص/الآيات/السور كلها تشير إلى وجوه بلاغتها الخارقة، قام القرآن الكريم بتقعيد بعض الأساليب التي لم يألَفْها كلام العرب ولم يوجد لها نظير قبلها، مع أن العرب كانوا أرباب الفصاحة وفرسان البلاغة، لكنهم خروا راكعين طائعين أمام منهاج نظمه.

فدوائر الاختلاف النصي وتحويلات التناص في محيط الإعجاز اللغوي والأدبي والنحوي والبلاغي للنص القرآني مؤدية إلى تناغم نصي يتبادل التأثر والتأثير فيه، ويكون النص المقدس هامشيا، وليس له مركز ثابت به، ولا يقدم تفسيرا معتمَدا عليه، ولا تأتي له قراءة موثوق بها، فقراءاته المتتابعة تعني فشل كل قراءة سواء كان وراءه دافع البنيوية أو التفكيكية أو التلقي أو النقد الجديد أو الصراع بين قطبي الداخل والخارج عند الفلاسفة النقاد.

على حين أن القرآن الكريم يظل دائما نصا مقدسا لدى جميع أفراد الأمة، فقوانين الامتصاص والاجترار والحوار لا تناسب قدسية هذا النص الإلهي.

هذه الشبهات وأمثالها حول النص القرآني تدور في العقول التي ترى أنه ليس إلا نصا أي: مجموعة كلماتِ لغةٍ، وشفراتِ معجمٍ، وأفكارٍ حضارةٍ وثقافةٍ بحيث تعود في ذواتها إلى الطينة الأولى، أو التي ترى أن الناقد اللغوي/النصي يجب ألا يكون متعصبا لقدسية النص...

أذكر بعض الأغلوطات الصادرة عن هذه الأزمات الفكرية، والمشاكل النظرية وهي:

- بدا مما مضى أن "التناص" يعني التداخل وهذا التداخل يعود إلى النص المتناص "أي الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها".[1] فهل يقال إن المعاني التي يتحدث عنها القرآن الكريم ليست إلا مفاد تحويل وتحول أو اجترار وامتصاص، لأن إيقاع المعنى في نص من النصوص وظيفة الفاعل بالنصوص، والفاعل لا يكون إلا قارئا لغيره، وبهذا المفهوم يلزم إسناد ذاك الفاعل إلى الله سبحانه وتعالى وهو برئ من كل ذلك.
- إن التناص يمثل استيعاب نص ما لنص آخر، ولا يتحقق ذلك إلا بالاستعادة والاسترجاع الذي يربط مضمون هذا النص (الحاضر) بذاك النص (الغائب) من خلال شكلهما ومضمونهما، فلا يكون النص الثاني آخر النص/النصوص بل إنه نتاج الانطواء والاحتواء الذي لا يأتي دون دمج تاريخي وثقافي، فلا يمكن قطعا أن يكون هذا الأمر منطلقا للنص القرآني، لأن مواصفات التعالق بين النصين السابق واللاحق لا تعني خلا بنية سطحية/لغوية أو بنية عميقة/اجتماعية وتاريخية، لكن النص القرآني ليس بنية سطحية فيخضع لقانون التأثر والتأثير بين النصوص، وليس بنية عميقة فيخضع لقانون الاستبدال والتفاعل.

1- نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري: 194.

- مما سبق أن "التناص/البينصية" قد يعني الترسيب أي أن النص يتمثل محور أشعة نصية أخرى، فلا وجود له في ذاته بل إنه مأخوذ من غيره، إنه ليس سوى عبارة عن آخر، والآخر عن آخر، وهلم جرا... وقد يعني الإزاحة أي أن النص هو منتَج التغيير سواء وقع ذلك في مضمونه/شكله/كليهما... والقرآن الكريم ليس نتيجة الترسيب أو الإزاحة، إنه نصٌّ نشأ من فراغ أي ما كان ولم يكن ولن يكونَ له مثل إلى الأبد، إنه ليس عصارة العصور والأزمنة، إنه ليس نصا مستلهَما من علاقة اتصال وانفصال، هدم وبناء، امتصاص وتحويل، تفاعل وحوار، تغاير وتعارض، تواجد وتوافق بل ترد خصائص هذا النص ردا قاطعا على من ارتأى في إعجاز النص القرآني أو اعتقد بأنه نص مأثور/مأخوذ عبر تنظيم هيكلي تناصي.
- تعود جميع مجهودات "التناص" إلى ثنائية اللغة والكلام، فاللغة (اللسان) لا تأتي دون مداخلات تاريخية واجتماعية، فيعود الفضل في الإنتاج الجمعي/النصي إلى نص تاريخي وثقافي/بيئي، أما الكلام فإنه نتاج فردي، والذي يربطه بالنص العام/الشامل (التاريخي المتزامن والمتفاعل) هو أساس الترابطية والوصفية والتعاقبية بينهما، فالذاكرة الإنسانية هي تتمثل الأفق لهذا المنطلق النصي، فالأمر من منظار هذه الثنائية يعم طابعا مضمونيا وشكليا وفق مناهج أطر النقد الجديد والمدرسة الشكلية/البنيوية والتفكيكية... ومن هذا المبدأ لا يكاد أن يكون النص القرآني نصا إلهيا.

غياب السمات النصية من النص القرآني

إن النص ملفوظ كما عرَّفه لويس بلمسليف ***L hjelmslev*** أو كما فعل تودوروف حينما جعله يتجاوز الجملة والتركيب والفقرة، وبهذا يتضح أن النص "يتأسس على مبدأ استقلاليته وانغلاقيته، وهما الخاصتان اللتان تميزانه، فهو يؤلف نظام خاصا به، مستقلا عن مختلف الأنظمه الأخرى، فلا يجوز تسويته مع النظام الذي نرصده في تركيب الجمل، ولكن أن نضعه في علاقة معه هي علاقة اقتران وتشابه". [1] ففي كلا الحالين إنهما لم يردا النص إلى مناحي نصوصيته المتزامنة واستمراريته المتعاقبة الأحداث. فلا حرج من وجهة نظر علمانية ملحدة إطلاق مفهوم "النص" (التودوروفي) على النص القرآني، إنه من أقرب المفاهيم النصية إلى مفهوم النص العربي، ومنه ما يقال إن القرآن الكريم يتمثل النص الواحد/مجموعة نصوص (سور) عديدة/... فيه سبك وحبك وقصد ومقامية واقتران وتشابه وتمازج وتعالق وتداخل، وما إلى ذلك.

عندما يتقدم الحديث عن النص خطوة أخرى نحو اللسانيات النصية، أرى أن تلك التوجهات النصية/النصوصية تعتبر "النص" متناصا أي شفرة مكوَّنة من مجموعة نصين/بنائين لغويين ومقاميين، فباعتبار

1- بنية النص في الشعر الجزائري المعاصر الأخضر فلوس-مشري بن خليفية-حكيم ميلود عينة: 40. إعداد الطالبة: فائزة خمقاني، إشراف الأستاذ الدكتور: مشري بن خليفة، وزارة التعليم العالي جامعة قاصدي مرباح-ورقلة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، السنة الجامعية 2009/2010م.

انتظام أجزاء النص وارتباط أنساقه وفق المباني النحوية يعرض "النص" مبدأ لغويا/شكليا، وباعتبار انتظام مضامين النص وأحداثه المتعاقبة في الاستمرارية والترتيب الزمني يعرض "النص" مبدأ مضمونيا/معنويا، فمن وجهة نسق لغوي للنص يتخذ "النص" له صورة نحوية/لغوية، ومن وجهة نسق مقامي للنص يتخذ "النص" له صورة غير لغوية/حالية، فيها استمرار وتعاقب وتزامن وسبك.

هذا المفهوم النصي (المتناصي) يعادي طبيعة النص القرآني، لأن السبك الذي يتحقق فيه لا يعني إلا الاصطدام والهدم والبناء (الشكلي والمضموني)، أما النص القرآني فإن فيه سبك وحبك وغيرهما، لكن تلك المقوِّمات النصية في إطاره لا تعني أنه نص مأخوذ، بل إنه يوجب استنكار مفهوم النص اللساني المحدث الذي يقول به إذا اعتمد عليه من وجه ثم خولفه من وجه آخر، فأنا أرى أن النص القرآني لا يتمثل النص اللساني الحديث وأخص بالذكر هنا النص المتناصي الذي أغار على قدسية مفهوم النص واحترام أدمية الإنسان الكاتب (المرهق والمتعب) ونفى دور المؤلف (المبدع والمبتكر) تماما.

النص القرآني ليس نصا متنافيا ومتقاطعا بواسطة نص آخر/نصوص أخر، إنه ليس نصا متوالدا، لأن سمة التوالد والإنتاجية تتحقق في ذات "النص" عبر ثلاث مقاطع:

المقطع التوزيعي والمقطع التفكيكي ومقطع الإعادة/الاستعادة، هذه الخصائص النصية لا تجتمع إلى في النص الكريستيوي والبارثي أو الدريدي... فغياب إحدى سمة من هذه السمات النصية داخل النص يمثل غياب النص ذاته.

- والقرآن الكريم نص إلهي
- إنه ليس نتاج تحويلات وتحولات، إعادات واستعادات
- إنه ليس نصا استهلاكيا أو منسيا
- لا يقبل دورَ المتلقي في استخراج دلالاته ورصد معانيه دورَ المشارك والمتفاعل
- إنه ليس نصا مغلقا بنيويا/حداثي أو نصا مفتوحا تفكيكيا/ما بعد حداثي
- إنه ليس نصا لانهائيا
- إنه ليس حضورا ماديا مكونا من علامات لغوية
- إنه ليس نصا قرائيا/كتابيا (بارثيا)، يقوم القارئ بإنتاجه
- لا يستحيل "النص القرآني" إلى إنتاجية دائمة
- إنه ليس نصا متفاعلا ومتداخلا مع نصوص أخرى
- إنه ليس نصا تفريعيا
- إنه ليس بعدا تاريخيا

- إنه ليس نمطا اجتماعيا
- إنه ليس مسار تحولات بُنًى نصية (سطحية وعميقة)
- إنه ليس نصا متطورا ومتغيرا عبر مراحل تاريخية واقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية
- إنه ليس نصا آخذا أو مأخوذا من غيره
- إنه ليس بين-نص (بينص)
- إنه ليس نصا تقليديا أو حقل تجارب شخص أو أشخاص
- إنه ليس نتيجة حركة الاتصال بين القديم والجديد
- لا يعود هذا النص إلى المصدر/المرجع من جنسه
- لا يقبل هذا النص أي شيء من التأثر والتأثير
- إنه ليس نتيجة الترسيب أو الإزاحة أو الفضاء النصي

ولتلك الأسباب والخصائص التي تعايشها النصوص البشرية جمعاء تكون مصارف الخطاب ووجوه الصناعة وطرق البراعة رصيد إجادة وإخفاق، اختلال وتفاوت، تناقض وقصور بينما بلاغة القرآن الكريم فإنها تكون خالية مما يعتور نظوم البشر من تفاوت واضطراب بسبب ما يعتور نفوسهم من ضعف وفتور، ونسيان ووهم... [1] "وهذا الذي لحظه الباقلاني مبني على مسلمة واضحة: وهي أنه إذا كان كل كلام يصدر عن قائله وعليه كسوة من شياته وملامحه وطباعه وثقافته فإنه لمن الطبعي أن يكون كلام البشر متضمنا صفاتهم المتفاوتة المتناقضة المتغيرة.

ومن الطبعي أيضا: أن يكون كلام الله خاليا من هذه السمات جميعها لتنزهه – سبحانه – عن الاتصاف بصفات الحوادث فاطبة". [2]

فلا يصح إطلاق التناص الشكلي على النص القرآني، لأنه وإن كان يعتمد البنية العليا/الحبك (الإطار والمشروع والخطة) في تنظيم الأنماط الداخلية للمعلومات الرئيسة، وترتيبَ المعطيات الفرعية وفق الأحداث الجماعية التي تخدم المواقفَ النصية في ذاكرة الكاتب/القارئ مع تغيير وتحويل، فالنصية التي تتحقق من هيكل التناص الشكلي تتعلق بالموقف والمكانة الاجتماعية للمتلقي/القارئ، ومقامية الاستفتاح والختام، والأغراض التي تسلط الضوء على أحوال القائل/الكاتب المرتبطة بالاستفادة والإفادة، المستمرة للتغيير والتحويل، ثمة ما يبرر الإله الواحد الأحد القادر المقتدر من جميع هذه النقائص، فلا ينتمي إليه شيء يجعله لائذا بغيره، فالنص في إطار "التناص" يعني أن صاحبه يلوذ بغيره، ويلجأ في إبداع صور البنى العليا إلى غيره، وقد تقرر لدى خير جماهير الأمة أن القرآن الكريم نص إلهي، ليس له معارض فضلا عن أن يكون له مشارك، وبناء على أبدية

1- ينظر: إعجاز القرآن: 35-38. لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر 1374هـ-1954م.
2- البحث البلاغي روافده ومدارسه: 43. للدكتور محمود حسن مخلوف، 1422هـ-2002م.

هذه الخصيصية/النمطية يأخذ النص القرآني سمات علوه، ويحتج لذلك بأنه نص ينتسب إلى الله الصمد الذي لم يكن له كفوا أحد.

ومن أجل ذلك لا يمكن أن يحل القرآن الكريم منزلة/مرتبة تأليف الكلام يتعاطاه البشر، فالنص القرآني مع كونه مركَّبا من الاسم والفعل والحرف ليس المنثورَ المرسلَ من الكلام ولا المسجَّعَ منه، ولا المنظومَ من الكلام ولا الشعرَ منه، ولا الخطابةَ ولا الرسالةَ... فلا يقال أبدا إن القرآن الكريم يتمثل الرسالة نتيجة للمكاتبة أو الخطابة نتيجة للمحاورة أو الشعر نتيجة للوزن أو الكلام المسجع نتيجة لموسيقى أواخره...

فثبت مما تقدَّم عن نصية النص المعاصر أن القرآن الكريم كلام إلهي ولكنه ليس على طراز خصائص النص المعاصر، لأنه لا يقلل من شأن التاريخ ولا يمجده، وكذا لا يوصِّل أشكال شفراته اللغوية بجذورها الاجتماعية ما يتورط في البحث عنها التناصيون، بل لايفتأ يكرر أنه بنية/نص/كلام في لوح محفوظ، إنه يدل بذاته على أنه بنية حقيقية لا أولها ولا آخرها لكونه جزءا من شأنه سبحانه، وليس فلسفة متفلسف خيالي يهتم بما يركِّز على التضمين/التناص الذي يفسر القرآن الكريم بوصفه أسطورة أكثر منه رسالة قدسية.

أليس النص القرآني نسيجا من العلاقات المتراتبة المتشابكة؟ وهنا أيضا أرجع إلى أن النص القرآني وإن كان مكوَّنا مما يعود إلى أنماط التاريخ ولكن لخصائصه العديدة لا يقتصر على نقطتي سهم رأسي أو ما يقتطعه سهم أفقي، وذلك للأوجه التي تؤكد أنه ليس من كلام البشر، إنه كلامٌ لا ريبَ فيه، إنه مِن رَّبِّ الْعالمين.

السمات المائزة للنص القرآني

فالفكرة التناصية تتضمن المؤثرات اللغوية وغير اللغوية والمصادر والمراجع والأصول، فلا ينغلق النص فيها على نفسها بل تنفتح على غيرها في تفاعلات نصية هائمة/مراوغة، حينما يسعى النص إليها نلاحظ أن الوحدات التكوينية تتلاحم وتتآلف بعضها مع بعض آخر ضمن أداتي المقاومة الشعورية/الواعية واللاشعورية/اللاواعية، ومن ثَمَّ يعود صاحب النص/مؤلفه يتعامل مع الانفعالات النصية ويتداخل مع التفعيلات النصية في وجه تفسيرات الفكرة/المعنى/الجملة/الملفوظ.

فالقرآن الكريم باعتباره نصا تفكيكيا/تناصيا تصيبه جملة التداعيات الشكلية والمضمونية التي تصيب النص التفكيكي/البينصي، فالنظرة التفكيكية في الملفوظ القرآني (اللفظ والمعنى) لا يعني سوى أنه محتوى الإدماج النفسي والاجتماعي والثقافي والتاريخي العائد إلى مذكَّرات الماضي، لكن نظرات متلاحقة عميقة في النص القرآني تكتشف عن الأوجه والخصائص التي أنزله الله بها على النبي المصطفى ﷺ، إنها تتبين أن القرآن الكريم أبدا يصلح أن يكون نصا مفككا/بارثيا ودريديا فضلا عن أن يكون نصا متناصا، أن يكون نصا كريستيويا فضلا عن كونه نصا إنتاجيا أيديولوجيميا... فالنص الذي ينبعث من "التناص" هو صنعة نسيج الوضع

التاريخي الذي يدور بين حلقتي الزمن الآني والزمن المتعاقب، أما النص القرآني فإنه صنعة نسيج الوضع الصفر لا يتحرك إلى الأمام ولا إلى الوراء، إنه وهاكم تلك الخصائص مع ضبط المضاد منها.

الشمولية والجامعية

النص القرآني باعتباره نصا واحدا من أول الفاتحة حتى نهاية الناس يتصف بالشمولية والجامعية، ويحتوي "على علوم ومعارف لم يجمعها كتاب من الكتب، ولا أحاط بعلمها أحد في كلمات قليلة وأحرف معدودة. قال تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]. وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]...

وأخرج سعيد بن منصور، عن ابن مسعود، قال: من أراد العلم فعليه بالقرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين.

قال البيهقي: يعني أصول العلم.

وأخرج البيهقي عن الحسن، قال: أنزل الله مائة كتاب وأربعة كتب، أودع علومها في أربعة منها: التوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان، ثم أودع علوم الثلاثة في الفرقان.

وقال الإمام الشافعي ﷺ: جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن". [1]

إن فُتِحَتْ آفاق الآيات القرآنية وضُبِطَتْ لغاتها وحُرِّرَتْ كلماتها وعُرِفَتْ مخارج حروفه وعدد آياته وسوره، وأحزابه وأنصافه وأرباعه... مِنْ حَصْرِ ما اعتنى النحاة به من الإعراب ومواقعه، وما خاض المفسرون في ترجيح المحتملات والمعاني والدلالات، وما استنبط الأصوليون من أصول الدين وأصول الفقه وما تفرع من أصول الحلال والحرام وسُمِّيَ بـ علم الفقه، وما دُوِّنَ من الآثار والوقائع وسُمِّيَ بـ التاريخ والقصص، وما استخرج الخطباء والوعاظ من الأمثال والمواعظ، وما ورد فيه من أصول التعبير، والوصايا، وحساب الفرائض والمواريث، والمواقيت، والمعاني والبيان، والبديع، وغيرها من علوم الأوائل مثل الطب، والجدل، والهيئة، والهندسة، والجبر، والمقابلة، والنجامة، وهلم جرا. [2] يرى القارئ/المتلقي أن القرآن الكريم/النص القرآني يحتوي على أصول هذه العلوم وأخواتها.

فالنص القرآني مع قلة حجمه فخم في معناه، ودلالته، وإشارته، وإيمائه، وإيحائه، وتفصيله، وتوضيحه، وعمومه، وخصوصه، ومطلقه، ومقيده، ومفسره، ومجمله... بحيث يقصر اللب البشري عن استيعاب مزاياه، واستيفاء خصائصه، كما نبه عليه بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 27].

هذه الميزة اللفظية/الجملية/النصية التي عثر عليها العقل البشري، ويظل يحل مغاليقها رغم تقاصر الهمة، وفتور العزيمة، وتضاؤل العلم تُلْمِحُ إلى أن القرآن الكريم ليس بمخلوق رغم تركيبه من الشظايا المعجمية رغم تركبه من الكلمات المعجمية والشفرات اللغوية، إنه ليس من عند النبي ﷺ الصادق في قوله، الأمين في عمله،

1- معترك الأقران في إعجاز القرآن: 1/12-13.

2- معترك الأقران في إعجاز القرآن: 1/16-19.

إنه من إعجازه، "فصح من هذا الوجه أن النبي ﷺ حين أوحي إليه القرآن عرف كونه معجزاً، أو عرف – بأن قيل له: إنه دلالة وعَلَم على نبوتك. – أنه كذلك، من قبل أن يقرأه على غيره أو يتحدَّى إليه سواه".[1]

فالشمولية والجامعية لا تتحقق في النص إلا إذا تغلبت بكل لمحاته على غيره، وتعني هذه الغلبة النصية تعالي النص على غيره، مما يشير إلى جزالة لفظه وفخامة دلالته، وعند استجماع النص هاتين السمتين من أوله إلى آخره من جميع الزوايا اللغوية، والمعجمية، والجملية، والتركيبية، والإعرابية، والقاعدية، والدلالية، والبيانية، والوظيفية، والتداولية، والترابطية، وهلم جرا. يصلح النص في ذاته أن يشير إلى التركيب/المعنى/الدلالة ما لا يتحدى أبدا. فالتناص لا يستقبل مثل هذه الشمولية دون المداخلة اللفظية/المعنوية مما يتنزه القرآن الكريم عنه ألبتة.

الثبوت والدوام

القرآن الكريم ثبت حجة على اللذين حاولوا تغيير لفظه وتحريف معناه ودلالته، أو قاموا بمحاولة الزيادة والنقصان فيه، إنه نص إلهي محفوظ ومحروس من كل تغيير، وتبديل في لفظته، وتحويل في كلمته، وجملته، وفقرته، وترتيب نصه، وتنظيم نظمه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] بينما أوكل الله تعالى أمر حفاظ كتب أخرى إلى أقوام نزلت عليها، كقوله تعالى: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 44].

التناسب والتآلف/الاتساق والانتظام

تناسب آيات القرآن الكريم وسوره وارتباط بعضها ببعض، اتساق معانيه ودلالاته، انتظام مبانيه وكلماته، والمناسبة تعني المشاكلة/المقاربة، ومرجعها الرابط بين الآيتين/النصين/السورتين على وجه من الوجوه العامة/الخاصة، العقلية أو الحسية أو الخيالية، "أو غير ذلك من أنواع علاقات التلازم الذهني، كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والنظرين والضدين، ونحوه.

وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حالته حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء".[2]

فكأنها كلمة واحدة، هذا التناسب في سياق النص القرآني يستطلع التلاؤم المتفاعل والتناسب المتكامل والانسجام التام بين نصوصه، فالبدء والافتتاح في كل آية وسورة في القرآن الكريم يلازمان المناسبة التي تخفى تارة وتظهر أخرى أمام القارئ المتعمن، قضية "المناسبة" بين الآي القرآنية من لمسات عريقة في التراث تتضمن لحد ما بعض خصائص "التناص" ومزاياه من الانسجام والاتساق، من التقاطع والتداخل، من التناسب والتعالق... فعلماء القرآن الكريم قد قاموا بالبحث في ربط السور بعضها ببعض وبعضها بالكتاب كله، كما

1- إعجاز القرآن: 36.

2- معترك الأقران في إعجاز القرآن: 1/44-45.

يقول البقاعي في حديثه في سورة الناس: "ومقصود هذه السورة معلول لمقصود الفاتحة الذي هو المراقبة، وهي شاملة لجميع علوم القرآن التي هي مصادقة الله ومعاداة الشيطان ببراعة الختام وفذلكة النظام، كما كانت الفاتحة شاملة لذلك لأنها براعة الاستهلال، ورعاية الجلال والجمال، فقد اتصل الآخر بالأول اتصال العلة بالمعلول، والدليل بالمدلول، والمثل بالممثول". [1]

فالترابط المضموني بين النصين نص/سورة الناس ونص/سورة الفاتحة والهيكل الشكلي (التناصي) بينهما حيث بدأ صاحبها كتابه المبين بالفاتحة وأنهاه بالناس إشارتان مفيدتان لمفهوم النص الجديد، لكنهما لا تعنيان أن النص القرآني هو متداخل مع نص آخر، كما يُقِرُّه "التناص" عند إطلاقه عليه، وبهذا الفارق الظاهر لا يمكن تقدير أي جانب من جوانب "التناص" في بياضي النص القرآني.

ركز البقاعي في تفسيره على ربط الجمل بعضها ببعض أكثر من عنايته بربط الجملة فيما بينها من عناصر، فإذا نحى القارئ/المتلقي نحو هذا الربط بكل أساليبه المنشودة في الدراسات اللغوية والأدبية يجده محور التناسب ومضمار الربط على مستوى ربط السورة الواحدة أو السور المتقاربة والمتباعدة، يقول البقاعي: "وبهذا العلم (علم المناسبات/تناسب السور والآيات) يكشف أن للإعجاز طريقين: أحدهما نظم كل جملة على حيالها بحسب التركيب، والثاني نظمها مع أختها بالنظر إلى الترتيب، والأول أقرب تناولا وأسهل ذوقا". [2] لأنه علم تُعْرَفُ به علل تنظيم أجزائه وترتيب جمله/آياته وتركيب فِقَرِه وتنسيق نصه/نصوصه (مضامينه/سوره) ثم يقول متبنيا ما نقله الأصفهاني من رأي الرازي في سورة البقرة: "ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة (سورة البقرة) وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضا بسبب ترتيبه ونظم آياته، ولعل الذين قالوا: إنه معجز بسبب أسلوبه، أرادوا ذلك". [3]

فـ القرآن كله يمثل النص الواحد الأوحد وهذا ما يدرسه علم المناسبات عند علماء التفسير، وهذا العلم يشمل في ذاته جملة عناصر هيكل "التناص" الشكلي والمضموني، لكن الفارق بين مسماه بـ "النص" وغيره بـ نص "التناص" هو التفاعل والتلاحم والتقارب والتباعد والتناسب والتداخل والتعالق والتمازج والتثاقف والتلاقح، هذه العناصر لا يقبلها النص القرآني، بل يرد عليها ردا قاطعا لانتماء بنيته/نمطيته العليا: التحتية والفوقية، الصغرى والكبرى إلى الله تعالى دون سواه.

لكن العناصر/الشروط التي يجب توفرها في الإنسان الشارح/المفسر (الذي يتلو القرآن الكريم ويتسنى لشرحه وتفسيره) لا تتمثل جذور النص/أصوله، النص القرآني وإن كان مؤد إلى تلك الغايات التي تفكك معناه ومراده، ولكنها لا تعني أصوله، لأنها إذا عُنِيَتْ بما جاء به النص المعاصر، سوف تدخل الفضاء البشري للذاكرة الإنسانية التي تتغذى منه، وأخيرا يصبح ذاك النص خاضعا لتأويلاته وتفسيراته، تعابيره وتقاريره

1- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: 423/22. للإمام المفسر برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي [ت 885هـ] دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة

2- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: 11/1.

3- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: 9/1.

مشفوعة بتعاليمه، لكن التاريخ الذي يعتبر من دعائم النص يرده بتاتا، ويرفضه قطعا، ثمة ظهرت محاولات عديدة واحدة تلو الأخرى ضد انتساب هذا النص إلى الله الذي برئ من جميع نصوصيات العملية التناصية، ولكنها فشلت في بدء طريقها لكونها قاصرة عن درك مزايا هذا النص.

النسخ–التناص

"النسخ" من أوجه الإعجاز للنص القرآني، رأى المتطرفون في مسألة النص/البينصية أن "النسخ" من التناسخ، وهو ليس بِبُعَيْدٍ عن التناص، لذا، يدخل "النسخ" باب "التناص"، هذه أغلوطة وقع فيها من لم يستوف مراد العلماء الأجلاء من النسخ في إطار النص القرآني، يرد النسخ بمعنى الإزالة، والتبديل، والتحويل، والنقل، إذا أريد بـ النسخِ الإزالةُ، فالإزالة كما مضى يحسب من خصائص التناص، إذاً، فالنسخ في القرآن الكريم يعني التناصَّ فيه!؟.

نعم! يصير الأمر كذلك إذا ثبت أن النص الثاني/الناسخ هو مأخوذ من النص الأول/المنسوخ، فالإزالة في التناص يعني هذا المعنى، بينما الإزالة في النسخ، فلا يعني إلا الفصل والفصم والقطع... يلزم النصان المتناصان كون أحدهما معطٍ والآخر معطَى... وهذه الصلة العطائية لا توجد بين النصين في نطاق النسخ القرآني.

الإزالة يكون في التناص عن قصد غير مباشر/مباشر، أما الإزالة في النسخ فإنه يكون عن قصد ويقين وعلم.

الإزالة يحدث في التناص عند تحريك نظام ميكانكي نصي، أما هي في النسخ فلا، أبدا، إنه ليس سوى عملٍ يقوم به صاحب التنزيل/القرآن الكريم.

الإزالة في التناص يجهل المؤلف، أما في النسخ فإنه من وظيفة صاحبه.

الإزالة في التناص نوع من التحوير والتحويل، لكن يُعْنَى به في النسخ النفي والانتفاء.

وإذا أريد بـ النسخِ التبديل، فالتبديل كما سبق يعتبر من مزايا التناص، إذاً، فالنسخ في القرآن الكريم يعني التبديل/التناص فيه!؟.

فالتبديل في التناص يعني التحويل والتنقيل من موضع إلى موضع، من واحد إلى واحد، ومنه يقال: نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه حاكيا للفظه وخطه... "قال مكي: وهذا الوجه لا يصح أن يكون في القرآن (الكريم)، وأنكر على النحاس إجازته ذلك محتجا بأن الناسخ فيه لا يأتي بلفظ المنسوخ، وأنه إنما يأتي بلفظ آخر.

وقال السعيدي: يشهد لما قاله النحاس قوله: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29]. وقال: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: 4]". [1]

1– معترك الأقران في إعجاز القرآن: 84/1.

على أي حال، فإن النسخ وإن جرى بالتبديل/التنقيل/التحويل/الاستنساخ، وما إلى ذلك، إنما يجري ذلك في الأمر والنهي إذا كان في النص القرآني، أما النسخ بالمعاني المذكورة فإنها من مبعث الكلام البشري بجملة سماته من الإخبار والإنشاء ومعطياتهما، ومن ألطف الأمر كذلك أن الكلام/اللغة التي وجدت التناص/التداخل كضالته، أي الثقافة الآنية التي عاشها "التناص" وتطور في ضوء ملامحها، فتثقف بها المصطلح بجملة نواياه الأولى والأخيرة، ما كاد ولا يكاد أن يعرف الفروق بين الجملة الإخبارية والإنشائية... أما النص القرآني في إطار سياقه العربي المرموق فإنه كتاب أُنْزِلَ بلسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ يتميز بالخبر (الوعد الجميل والوعيد/العذاب الوبيل مثلا) والإنشاء (الأمر/الطلب والنهي/غير الطلب مثلا). وبذلك عُرِفَ فسادُ صنعِ مَنْ أدخلَ في الكتابِ المبينِ "التناص/البينصية/النصوصية/التداخل".

إن إبدالات التناص/البينصية تجعل كل من يتعامل معها يحتسب لنفسه سلطة على النص، ويخوض في مستنقع الأنا، وغمار التجربة دون الحذر، ويقوم بالصراع النفسي/الشخصي/الاجتماعي/العقلاني/النصي مع "النص الحداثي/ما بعد البنيوي/التفكيكي... فالنص في حلبة التفكيك يغيب في تصورات مذهلة/أخيلة ذابلة، والإنسان الذي يقوم بتأليفه يحسب نفسه محافظا عليه غافلا عن قوة انفلات النص منذ ظهوره على يديه، فيقع في التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع، هو يخترِق النصَّ، لكنه اختُرِقَ بالنص، يبدِع النصَّ، لكنه اكتُشِفَ به!

فالنص هو ترابط مصادره المعرفية الجماعية، إنه كان في المجتمع قبل المؤلف، لذا، لا يتعدى المؤلف نقطة القراءة، إنه قارئ أصلا، فالنص ومكوناته وشفراته أبرزته بل خلقته من العدم... فالنص/اللغة في الواقع كائن حي كما قاله تشومسكي [1] لأن اللغة تعود لديه إلى البنى النحوية، والبنية هي الأساس لثنائية الكلام واللغة عند سوسور... ومن ثَمَّ يعود النص إلى اللغة/البنية التي تتألف وتنتظم في ذاتها من الوسيلتين: اللغوية النحوية + القدرة العقلية.

فالتناص باعتباره أسمى آيات الحداثة/ما بعد البنيوية قابل لرفض الذوات وخلخلة المصادر وتمرد الاستقرار وتجاوز الحدود وهدم اللواحق ونسف المسبوقات ...

القرآن الكريم (النص القرآني) ليس نصا بوليفونيا

1- درس ناعوم تشومسكي [-1928م] الرياضيات والفلسفة وعلم اللغة في جامعة بنسلفانيا. وتابع البحث في علم اللغة في أوائل الخمسينات من القرن العشرين عندما كان باحثا جديدا في جامعة هارفرد، ومنذ عام 1955 تقلد مناصب كثيرة في معهد ماساتشوست للتكنولوجيا، ومن منتصف الستينات في القرن العشرين فصاعداً بلغ أقصى التأثير في الأفكار الأكاديمية في مجال اللغة. ظل النحو محط الاهتمام لديه. ومن مؤلفاته: البنى النحوية [1957م]، . ينظر: أعلام الفكر اللغوي التقليد الغربي في القرن العشرين: 189/2. لـ جون إي جوزيف، نايجل لق، تولبت جي تيلر، تعريب: د. أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2006م.

ومن أهم سمات النص البوليفوني "التعددية" التي تحدث من كثرة الشخصيات المتحاورة فيه، واختلاف وجهات النظر، يخرج النص من سلطة القائل/الرواية من سلطة الرواي، ولا يبقى النص أحادي المنظور واللغة والأسلوب...

أما القرآن الكريم/النص القرآني فإنه ليس نصا ديمقراطيا/قائما على تعدد الأصوات والأوصاف والألوان والآراء والمواقف والمنظورات، إنه نص أحادي الصوت، إنه كلام الله، لا يتخلله نقص ولا زلل، ولا يطعنه اجترار ولا امتصاص، ولا يعيبه حوار ولا تعددية، إنه نص صفيٌّ ونقيٌّ من جميع الشوائب والعقبات.

فلا أجد في القرآن الكريم نصا غائبا استحضره الكُتَّابُ بشكل نمطي، إنه نص صفوة النصوص الربانية، لا يعيد كتابة النصوص الماضية على خطوات المتطلبات النصية الحديثة، فالامتصاص هو أحد أشكال التناص، يقتضي أن يكون النص الثاني ملحق النص الأول، وهذا المعنى لا ينطبق على النص القرآني لخلوه من أي مماثل مسبق، أما المعنى فإن القرآن الكريم في كشف هوية أنماطه وأبعاده على، ما كان، ولن يكون ثمة نص يأتي بالمعاني التي جاء بها القرآن الكريم، والأخبار التي أنبأنا القرآن الكريم، والمعلومات والمكتشفات التي تشير إليه آيات القرآن الكريم. لا تنتهي معانيه، بل يعجز البشر عن إحاطتها، أما الخبرة والتجربة فإنها ممارسة إنسانية، يقرأ فيكتب، يتلقى المعلومة فيؤلفها، يصيب فيها تارة ويخطئ فيها أخرى، يتصرف فيها بزيادة ونقصان...

ولا نلاحظ أن القرآن الكريم يتمثل صورة بنية جديدة لبنية قديمة، بتهديمها وإعادة بناءها، حيث يكاد أن يختفي النص الغائب لولا أدركه القارئ الخارق المثقف، فالنص القرآني ليس بديلا عن غيره، إنه بعيد عن أي حوار وتعددية، إنه ليس صياغة النص القديم، أما القرآن الكريم فإنه نص لم يمسه سوء التناص (الاجترار والامتصاص والحوار) إنه ليس نتاج الخبرة وعصارة التجربة.

فالتناص/النصوصية/البينصية تدل على مواصفات تقيِّم النص عبر تشفير أجزائه الإزالة والإضافة، بالزيادة والنقصان، بالإعادة والصياغة، النص متناص يعني أنه نص متبادل، نص متفرع، نص له أصل آخر، نص مأخوذ، نص غير مستقر على حاله، نص يسيطر عليه القارئ، نص متغير من شخص إلى شخص، ومن زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، نص متأثر بالأحداث والأحوال، نص يجسِّده القارئ بأفق معارفه، نص متقاطع ومتداخل...

هذه المعاني النصوصية، والمبادئ التناصية، والمشخصات النصية أبدا تطلق على القرآن الكريم، لأنه نص لا يأخذ في الابتعاد عن صاحبه مثلما يأخذ النص المتناص في الابتعاد عن مؤلفه منذ لحظة ولادته، وهذا فرق جوهري بين النص الإلهي والنص البشري، النص الإلهي لا يكون إلا وحيا صرفا، أما النص البشري فإنه يكون مفاد غيره سواء وعاه المؤلف أم لم يعه.

من سمات النص البشري أنه يبقى ببقاء القارئ، ويغيب بذهابه، ولعله يلاحظ ذلك في أسفار اليهود وأناجيل النصارى حيث انطفأت نيرانها وذهبت مشاعلها بتصرفات تافهة من التحريف والتبديل حسب الأهواء (البشرية) لم تصدر صدفة، تلك الكتب المقدسة والصحف المطهرة كانت لوقت مؤقت من عند الله تعالى، ثم أنزل الله لهداية الناس كتابَه المبين، وجعله محتوما على جميع ما سلف وما تلا ليبلوهم أيُّهم أحسنُ عملاً. وبيَّن مرارا أنه محافظ عليه، فلا يحتاج في بقائه واستمرار حياته إلى قراءات القراء والمتلقين من المؤمنين والكافرين، بل هؤلاء وأولئك يحتاجون إليه للاسترشاد منه. وهذه السمة الأخيرة تعني التفاعل والحضور الفعلي وغيره، لأن الكاتب/المؤلف باعتباره قارئا يختار على ضوء تداعيات النص الجديد، ويصوغه ما يفي بمقاصده وأغراضه، فلا يستغني في عمليته الإبداعية عن الأخذ والاستفادة والتحول والتحويل والتقلب والتقليب والترتب والترتيب، والصيرورة والتصيير... ما يعني أن ما يؤلفه الإنسان (الشاعر/الكاتب/الخطيب) لا يسيطر عليه، لأنه أساسا لم يؤلفه بل إنه جمع شتى الكتابات السابقة، ورتبها من جديد، ونسقها تنسيقا لا يقال إنه غير مسبوق، لأنه يمكن لأحد أن يأتي بمثله بل ما يكون أفضل منه... بينما النص القرآني فلا علاقة له بالوعي وغير الوعي، وكذلك بالصيرورة ولا التصيير، بالانفعال ولا التفعيل.

وبذلك يتشرب النص البشري من الانفتاح والتفكيك والافتعال والتوظيف، لولا ثمة نصوص بشرية أخرى لما خطر ببال المؤلف ومخيَّلة الكاتب أن يصنِّف نصا خرَج من رحْم نص آخر، فكل نص يتدفق فيضا نصيا ما يَجُرُّ للنص اللاحق/الجديد حقا طبعيا لأن يملك النصَّ السابقَ/القديمَ.

فما يقول القائلون بتصويب "التناص" من/في القرآن الكريم كلام لا يخلو من الرتابة والركاكة والخمود والضعف لاختلاف وجهتي المنزعين: القرآني والتناصي، فالمنزع القرآني يعتبر ذاك النص الوارد ضمن النص البشري جزءا مأخوذا من النص القرآني على سبيل الاستشهاد أو الاحتجاج أو الاستدلال أو التضمين... ولا يعني أنه صار جزءا من ذاك النص البشري، لكن المنزع التناصي يقتضي أن يعد ذاك الجزء المأخوذ من النص القرآني جزءا من النص البشري، لأنه حضور فعلي أورده الكاتب أو الشاعر على سبيل الاجترار لغرض يخصه، فالتناص يقضى على نص الكاتب/الشاعر، ويأخذ السلطة منه ليحوِّلها إلى القارئ، هذه اللعبة مهما يتصور في إطار النص الإنساني ولكنه أبدا يقال في شيء من النص القرآني، ما دام أمر التناص من القرآن الكريم يحمل بهذه الخطورة الكبرى الناشئة من التدرُّب والتمرُّن فلا يُتَصَوَّرُ فيه الوجه المعاكس (التناص في القرآن الكريم) عوض العائضين ولا دهر الداهرين.

السياق الاجتماعي–نصية "التناص"

وقد تقدم أن "التناص" يعني ملمات سياقية اجتماعية وبعبارة أخرى إن "البينصية" تنطلق من منطلقات السياق الاجتماعي، وسمة النصية في النص تدل على وضعية الأدبية للنص، وتجعله ذات وجهة تالية: النص الأدبي على التركيب الوصفي/أدبية النص على التركيب الإضافي، وهذه الأدبية تشير تلقائيا إلى التسرب والتشرب. كل نص يكون مأخوذا من النصوص الأدبية، ولا بأس في القول: فكل نص لا يكون إلى مجموعة نصوص أخرى، يدركها القارئ العادي إذا كان حضورها الفعلي مرئيا، ويدركها القارئ النشط إذا كان حضورها الفعلي غير مرئي.

وأنا وصفت الحضور بالفعل للإشارة إلى مقتضيات وظيفة "التناص" حيث لا تتم إلا بالقضاء على مبدء الأصالة للنص، فالنص في حد ذاته لا يكتمل إلا بتكوين صلته بالنصوص الأخرى. وهذا الأمر يتأكد عندما يتم دراسة النص من خلال العملية السياقية الاجتماعية، وهذه العملية تجعل "النص" مجموعة من النصوص التي تتقاطع في النص ومع النص.

واعتراف "التناص" يستوجب اعتراف نصية النص، واجتماعية النص، وهذا المعنى لا يجاري في أي جانب من جوانبه مع النص القرآني، لأن الاجتماعية تلزم الإنتاجية التي تتحقق عبر معطيات تالية:

التواصل يتحقق من خلال الاحتكاك النصي، والقرآن الكريم ليس نتاج الاحتكاك.

توليد المعنى الكامن من خلال هذا التواصل، والقرآن الكريم ليس نتاج تواصل التأثر والتأثير.

استلزام السياق الاجتماعي للسياق الثقافي لكونه دافعا حقيقيا، والقرآن الكريم لم يسبقه دافع ثقافي أو تاريخي، إنه ليس كتلة آنية وأفقية بينما السياق الاجتماعي بصفته لمحة تناصية تقتضي انتظام النص من عناصر غير لغوية تعود إلى سياقات اجتماعية ثقافية. وهذه الصلات المندمجة في ذوات النصوص/المفردات المعجمية تعني بناء دلالاتها من أداة التفكير التي تعمل كنشاط بدائي للغة. وهذا المعنى لا يناسب القرآن الكريم، لأنه ليس نتيجة التفكير.

السوسيونصية في التناص

تناص جوليا تأثر بالنقد السوسيونصي الذي وضع أسسه باختين، معايير السوسيونصية لها دور هام في تحديد مدلول الكلمة/المعنى/الدلالة/الإشارة/الرمز... إنها تفرض المحيط الاجتماعي والثقافي على استخدام كل كلمة/مفرد في سياقيهما اللغوي وغير اللغوي. فدراسة الزمن في مرحلتين أي زمن الكتابة وزمن القراءة تعني الدمج النصي الزماني، وهذا النوع من الدمج والمزج يحقق التفاعل النصي داخل النص، فلا تجري هذه السوسيونصية في القرآن الكريم.

تناقض الأصوات/الازدواجية في نصية النص ما بعد الحداثي

من إطار الحداثة يقتضي "النص" الحقيقة، والعقلانية، واليقين، والانغلاق، والحضور، والمركزية، والمدلول، والقراءة، والجنس الأدبي، والعلمية الموضوعية... هذه العناصر تكوِّن "النص" البنيوي/الحداثي.

عندما يأتي الحديث عن "التناص" ينقلب الملفوظ تماما من هذه الزوايا إلى زوايا أخرى مثل الوهم، واللاعقلانية والشك والانفتاح اللانهائي والغياب والإرجاء والتعليق والتشتيت والانتشار والدال وإساءة القراءة والنص/التناص والتأويلية...

فالقول بأن النص لا حيوية فيه إلا بتحويله وتصييره إلى ما بعد الحداثة يعني أنه ليس إلا تناصا، وإثبات السمة التناصية في النص يستلزم عددا من الزوايا النقدية والأطراف النصية، وعندما نضع المقارنة البسيطة بين النص القرآني والنص ما بعد الحداثي نرى فروقا واضحة بينهما:

النص ما بعد الحداثي	النص القرآني
الوهم	حقيقة وحق
اللاعقلانية	الوحي الصرف
الشك	المعنى الثابت
الانفتاح التفكيك	الانغلاق على المعنى المعلوم عند الله سبحانه وتعالى
الغياب	إنه حضور فعلي
الإرجاء والتعليق	المعنى المستحكم/المدلول البيّن
التشتيت والإنتشار	محورية النص ومركزيته معلومة
إساءة قراءة	لا يجوز للقارئ التصرف في حسب هواه
تأويلية تفكيكية	قابل للتأويل غير التفكيكي
موت المؤلف	القرآن الكريم كتاب الله تعالى
سلطة القارئ	سلطة القائل
المؤلف ليس له معنى داخل النص	القرآن الكريم/النص الإلهي عبارة عن حكمه ومطلبه

فالتناص عملية ميكانيكية تحقق نصوصا جديدة لتحولات نصية سابقة، إنها تتسرب في نصوص جديدة من خلال العلاقات الخفية والجلية. والنص الجديد يكون بديلا للنص القديم، وهذا يعني أن التناص يعالج النص بنظرية التبادل/البديل ***Replacement theory*** والقرآن الكريم ينبو عنه لكونه نصا قديما أزليا، ولا تعدد في مضامينه وكلماته، لا حقيقة ولا اعتبارا، لأن هذه الإمكانية من أمارات الحدوث لتحققها من المؤثرات الأدبية الشعورية واللاشعورية.

يحدث النص عندما يقع بين يدي قارئ فعلي، فالبنائية وسوسيولوجيا النصية الباختينية والتفكيكية تناولت طبيعة مكونات النص وطبيعة تركيبه الداخلي، واعتبرت الأدب ملتقى صراع جميع المظاهر النصية وأشكال التعبير الاجتماعية والخطابات الشفوية والأعراف واللهجات... والقارئ النشيط يتدخل في تناصية النص بكل ما لديه من مواقف تاريخية وخلفيات ثقافية من خلال هذه العملية، "ويترتب عن هذا النص الروائي بدوره قابل لشتى التأويلات بل إن هذا التأويل لا حدود له، مادام النص معرضا على الدوام لأن يقرأ في أي لحظة من قبل قراء جدد. وكل قارئ من هؤلاء سيقدم تأويلا مغايرا". [1]

ليس القرآن الكريم بشعر ولا خطبة ولا ترسل

رد القرآن الكريم على المتربصين بنبيه ريب المنون، ورمى قولَهم "ما هذا إلا سحر" على وجوههم، وفي هذا الصدد يقول الإمام جلال الدين السيوطي: "فكما أن القرآن أعجز الشعراء وليس بشعر، كذلك أعجز الخطباء وليس بخطبة، و المترسلين وليس بترسل. وإعجازه الشعراء أشد برهانا. ألا ترى العرب كيف نسبوا النبي إلى الشعر لما غُلبوا وتبين عجزهم فقالوا: هو شاعر، لما في قلوبهم من هيبة الشعر وعجامته وأنه يقع منه ما لا يلحق، والمنثور ليس كذلك. فمن هنا قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: 69] أي لتقوم عليكم الحجة، ويصح قبلكم الدليل". [2]

وهذه الفصاحة التي انفردت بالكتاب المبين هي موجودة في وجوه تأليفه، ولا تقتصر على الألفاظ أو تركيب الألفاظ بل إنها تبدو من وجوه تأليف النظم، ولذلك جاءت كلمات غريبة في القرآن الكريم، برغم غرابتها في ذواتها فلا تستكرهها الطبائع ولا تنافر مواضعها بل إنها تبدو للقارئ مأنوسة ومألوفة تهب عليه هبوب النسيم، بينما ذاك التأليف الفصيح الجزل البليغ فلا يتوخاه "التناص" بل يبحث عن العلل والمعاذير عندما يتقابله في هذا المنزع.

اللغة/عبر اللسانيات/النص القرآني

"إن التناص ينتسب إلى الخطاب (النص) *discourse* ولا ينتسب إلى اللغة، ولذا فإنه يقع ضمن مجال اختصاص علم عبر اللسانيات *translinguistics* ولا يخص اللسانيات". [3] تقدم عن النحو العربي أنه يعني النحو الشكلي في الوهلة الأولى لاهتمامه الكبير بشأن اللفظ وإحالته النحوية/المعنوية، فالعلاقات الشكلية واللغوية التي يعتمد عليها النص العربي والذي تعود إليه جذور النص القرآني حيث إنه نص أنزله الله بلسان أهله، كلها ليست ذات طبيعة تناصية بالضرورة، وقد تأكد الأمر من هذا الفحوى أن النص/الخطاب في اهتمامهما التناصي يحفل بالعلاقات التواصلية والدلالية ما تعود إلى البنية الكبرى، تحمل الطابع الانفعالي والافتعالي.

1- التناص وإنتاجية المعاني: 75-76.
2- المزهر في علوم اللغة العربية: 293/2.
3- ميخائيل باختين: المبدأ الحواري: 122.

وهنا استحضر نظرية "النظم" عند الإمام عبد القاهر الجرجاني الذي يقول في تعريف النظم: "فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخبارا وأمرا ونهيا واستخبارا وتعجبا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة-هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة، حتى هذه أدل على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به". [1] والكلم "اسم جنس واحده كلمة، وهي إما اسم وإما فعل وإما حرف... والكلم ما تركب من ثلاث كلمات فأكثر، كقولك: إن قام زيد". [2]

وعلاقة الفاعلية والمفعولية والنعتية والإضافية والابتدائية والخبرية والإنشائية وهلم جرا. كلها توجد داخل النظم، وتربط بعضه مع بعضه ليتسق معناه وتنسجم دلالته وينضبط مفهومه ويستقيم مضمونه، والعقل آلية وحيدة تدرك مدى كنه هذه العلاقات اللفظية والمضمونية في النظم، والدافع الوحيد إلى فهم تلك العلاقات ثقافة المتلقي وموقفه العلمي والمعرفي بالسياق اللغوي وغير اللغوي. وهذا الفهم العقلاني لا يؤدي في تأطير الدلالة إلى اعتبار خارج اللغة جزءا من داخل اللغة، بينما الأمر ينعكس تماما عندما يعود إلى الجانب السميائي التناصي أو التفكيك البينصي أو البنيوي إن هذه الاتجاهات السائدة في الألسنيات النصية تبحث عن كيفية بناء المعنى وتماسكه وانزياحه عبر الميكانزمات الخارجية، ومن هنا يأتي دور استحضار السميائية عند البحث في الرموز اللغوية السميولوجية التي تعكس طبائع الناس وسلوكاتهم باعتبارها أداة الكلام.

وقال الراغب الأصفهاني:

"فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكَمِهِمْ، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم. وما عداها وعدا الألفاظَ المتفرعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة". [3]

ثمة من العوامل الدينية والاقتصادية والسياسية التي تجعل اللغة ذات نماء هيكلي، وتغذيه بتطورات رمزية واقعية لغوية وغير لغوية، رمزية ودلالية. والأمر يبدو بكل بساطة أن كيانات اللغة = الكلام لها صلات جذرية بالوقائع والأحداث والآثار التاريخية والاجتماعية والبيئية، وذاك الأمر يؤدي إلى تأطير ثنائية التأثر والتأثير أو البحث عن الجذور السابقة أو دينامية النقل من الوجود إلى اللاوجود، من التلاشي إلى اللاتلاشي، هذه المعطيات تلحق بالنصية عندما تتركز على النص الحداثي وما بعد الحداثي غير أنني لا أجد تطورات هائلة في نصية "النص" إلا في محيط التفكيكية والتشريحية (الدريدية/البارثية).

1- دلائل الإعجاز في علم المعاني: 47.

2- شرح ابن عقيل: 15/1. لـ بهاء الدين عبد الله بن عقيل [698-769]، على ألفية الإمام أبي عبد الله محمد جمال الدين بن مالك [600-672]. ومعه كتاب منحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل لـ محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر قديمى كتب خانه مقابل آرام باغ-كراتشي، الطبعة الثانية.

3- المفردات في غريب القرآن: 6. لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بـ الراغب الأصفهاني [502هـ]. تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني.

والتناص يقتضي الشعور الثقافي ما يعني أن كل نص له مكونات عديدة يشعر بها القارئ تارة ولا يشعر بها تارة أخرى، والعلاقات بين هذه المكونات تبحث عن الجذور والمنابع، وهذه العملية (التناصية) تجعلنا في متاهات ضالة إذا قمنا بإجرائها في النص القرآني:

"According to the principle of INTERTEXTUALITY,all texts have sources, but the more traditional use of the term focuses on specific texts whose presence can be detected in another text". [1]

وفقا لمبدأ التناص، جميع النصوص لها مصادر، ولكن استخدام المصطلح أكثر تقليديا يركز على نصوص محددة يمكن أن يتم الكشف عنها بين نص آخر.

بالرجوع إلى المنزع الأصيل التناصي لجوليا كرستيفا المتأثر بما جاء به دي سوسور، يكفي أن يُذْكَرَ ما طرحه ماركس نفسه عن الثقافة والمجتمع في الأربعينات من القرن التاسع عشر حيث يقول: "ظلت الفلسفة تفسر العالم بطرق مختلفة ولكن المهم تغييره... ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". [2]

وهذا الإعجاز في بيانه الراقي يظهر من وجهتي النص: اللفظ والمعنى، بينما "التناص" فإنه لا يميز بين أدوار اللفظ ومعارف المعنى، إنه يبحث عنهما على السواء. إن ارتكز الأمر على اللفظ البياني فقط فالأمر سويا إلى ذهن الحذاق أن ما جاء من لفظ/أسلوب/بيان جرى مجرى لفظ القرآن الكريم وأسلوبه وبيانه، فالمعاني كما قال ابن رشيق "موجودة في طباع الناس، يستوي الجاهل فيها والحاذق، ولكن العمل على جودة الألفاظ، وحسن السبك، وصحة التأليف"... [3] والقرآن الكريم أحسن تركيب معانيه في أحسن حُلاها من اللفظ الجيد الجامع للرقة في موضعها، والجزالة في موطنها، والعذوبة في مطلبها، والطلاوة في مقصدها، والسهولة في مقامها، والحلاوة في مكانها، إنه بيان موجز (فيه إيجاز) من غير عجز ومطنب (فيه إطناب) من غير خطل.

الوحي والنصية مضادان

إيماننا بالله سبحانه وتعالى وعرفانا بقدرته المطلقة ليس لي إلا أن أقول: إن القرآن الكريم وحي إلهي، وتوصيف النص القرآني بهذا الشأن يعني قدسية النص، وهذه القدسية تكتمل لها الصورة النموذجية عندما يقف القارئ وقفة متأنية ويتريث تريثا خفيفا في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 16-19] تكَفَّل الله للنبي ﷺ الحفظ، وضمن له القراءة كما قرأه جبريل عليه السلام، ثم ضمن له بيان معانيه...

1- A Dictionary of Literary and Thematic Terms: pp. 394-395.

2- النظرية الأدبية المعاصرة: 59

3- النظرية الأدبية المعاصرة: 59

ومن ثم يتأكد أمر النص القرآني أنه ليس نصا متناصا، إنه نص غير خاضع لتدرج العصور واتجاهاته وألوانه، وقد استوفاه النبي ﷺ جملة وتفصيلا "بحيث لا يغيب عنه من معانيه وأسراره وحكمه وأحكامه شاردة ولا واردة". [1] لم يجر هذا النص في تأليف محتوياته، وتنسيق مضامينه، وتنظيم معارفه وعلومه مجرى المؤلفين العاديين/الكُتَّاب العاديين بحيث يقومون عند صياغة أعمالهم الأدبية والمعرفية والفنية وغيرها بإعمال رأيهم ونظرهم واجتهادهم وقوة فهمهم وسعة إدراكهم في أوضاع اللغة وأسرارها وعادات العرب وتقاليدها لئلا يخفى عليهم موضع الإيجاز، والإطناب، والعام، والخاص، والمطلق، والمقيد، والمجمل، والمفصل وهلم جرا... ومن هنا لا فكاك لهؤلاء الكُتَّاب من شروط الإنتاج والإيديولوجيم والتناص والبينصية، وصارت اللغة أداة الترابطية بينهم وبين الذاكرة التي تتغذى من معرفة مناحي الخط التاريخي والثقافي.

لم يتلق النبي ﷺ هذا الكلام المختار إلا من الله عز وجل، فلا تنسجم تلك النصية الجمعاء مع كلام الله سبحانه وتعالى لاقتضائه من وحدات التشابك والتفاعل بين الاكتساب اللغوي والنصي والسلوك النفسي والجماعي والسوسيونصي والشكلي والسميائي والبنيوي والحداثي وما بعد الحداثي... والله سبحانه وتعالى منزه من هذه المناحي البشعة جميعها.

لولا القرآن الكريم وحيا محضا من الله تعالى إلى النبي ﷺ للزم إفادةُ التوراة القرآنَ في بعض المسائل، وبالأخص في قصص الأنبياء وما يتعلق بالأمم الغابرة، واستفادة القرآن من الإنجيلِ في قصة ميلاد عيسى عليه السلام ومعجزاته مع أن التوارة والإنجيل وقع فيهما كثير من تحريف كلمة عن مواضعها وتبديل وتقديم وتأخير وزيادة ونقصان وتأويل غير ما أُنْزلا عليه وخبط وخلط وكذب ووضع ونسخ وتغيير، ومن الواجب أن يصون المتلقي/القارئُ القرآنَ عن أن يخضع في فهم معانيه لشيء مما جاء ذكره في هذه الكتب غير الموثوق بها. [2]

ألفاظ القرآن الكريم ليست دالة نصية من منظومة الدال الإنساني

اللفظ دال والصورة الذهنية والأمر الخارجي مدلول فقط، "فاللفظ يرتسم في الخيال كصورة صوتية ذات دلالة، فترتسم في النفس مقاصد هذه الدلالة، وعلى هذا الأساس يمكن تمثيل ذلك على النحو التالي:

اللفظ ← قيمة صوتية ← تصور في الخيال ← المعاني الموضوع الخارجي، ثم يحصل للنفس ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، فترتبط بالبداهة بين الاسم ومسماه أي بين الدال والمدلول. فإذا كان المدلول شيئا ماديا يكون الانتقال من اللفظ المسموع إلى الموضوع الخارجي، وإذا كان المدلول من المجردات يكون الانتقال حينئذ من اللفظ إلى المعاني الذهنية". [3]

هذه العلاقة بين الدوال/الدالات والمدلولات توحي إلى التواصلية على مستوى اللغة والثقافة، بحيث يحدث تعاضد الدلالة وتكاملها عند تعاملها مع واقع الإنتاج والتلقي من خلال تلك التواصلية والترابطية المباشرة وغير

1- علم التفسير: 14. لـ د. مُحَمَّد حسين الذهبي، كُتَّابك-دار المعارف القاهرة.

2- علم التفسير: 24-25. لـ د. مُحَمَّد حسين الذهبي، كُتَّابك-دار المعارف القاهرة.

3- علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي -دراسة-: 36. لـ منقور عبد الجليل، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق-2001.

المباشرة في النص. وقد سبقت الرؤية الواضحة لـ دي سوسور حول المفهوم اللساني أن الكلمات والمفردات ليست سوى صور سمعية لتعبيرها عما في النفس من المعاني والمشاعر، وهذه الوجهة النظرية تبلور تاليا الأثر السيكولوجي/الإدراك النفساني للكلمة الصوتية... وعند هذا الملتقى يبعث علم الرموز/السمياء، ثم علم الدلالة/المعنى أشعة التداخل والتمازج والتناصص في نسج شبكة المفردات المعجمية، وخاصة عند ارتباطها الوثيق بالحضارة والثقافة والبيئة، لأن تصنيف مدلولات تلك الدلالات تحتاج إلى محتوى النزعات الفكرية التي تستقر في الذهن، وهكذا يصبح الدالُ الإدراكَ النفسانيَّ للكلمة الصوتية وفق النظرية الاشارية السويسرية ومن جرى مجراها... ثم تتلوها نظريات أخر تطوِّر الدال والمدلول مثل النظرية التصورية/العقلية لـ جون لوك التي ترتكز على مبدء التصور الذي يمثله المعنى الموجود في الذهن، والسلوكية لبلومفيلد التي تتجلى في موقف كلام المتكلم واستجابة السامع بحيث يحث المتكلم السامع على الاستجابة لموقف، وهذا الموقف وتلك الاستجابة هما المعنى اللغوي للصيغة، وينعكس في هذا المفهوم المبدأ المثير، والنظرية السياقية التي تتفاعل مع السياق اللغوي والسياق العاطفي الانفعالي وسياق الموقف أو المقام والسياق الثقافي أو الاجتماعية والتحويلية والتوليدية لتشومسكي...

هذه المفاهيم النصية الدلالية لا تنطبق برمتها على النص القرآني، بل ثمة من خصائصها التي تتنكر لانتماء النص القرآني إلى الله تعالى. فالدراسة في إحدى مجالات هذه النظريات اللغوية/اللسانية/النصية تقتضي يقظة كافية من القارئ/المتلقي كيلا يجعل النص القرآني محمل دلالاتها.

البُعْد الآني والبُعْد التاريخي للكلمة

كل كلمة تكون موروث تشرب وتحويل لنصوص أخرى وتكون مخزون نصوص متعاقبة، "منسحبة من ثقافات متعددة، ومتداخلة في علاقات متشابكة من المحاورة والتعارض والتنافس". [1] وتكون نتاج الحركة من نص إلى آخر، وباعتبارها مقتطفا نصيا تكون مجموعة أفكار ومقعتدات وإرجاعات عديدة لقدرتها على تقبُّل تغيير هويتها ووجهتها، ولذلك تعيش كل كلمة/نص بُعْدَيْنِ أساسينِ تتحرك بينهما: بُعْدٌ آني/سينكروني وآخر تاريخي/ديكروني، فلا تخرج الكلمة من نطاق هذين المركزين ما يعني أنهما يمكِّنانها من منح إيحاءات متعددة الدلالات والمعاني، تلك الإشارات والدلالات عندما تأخذ صورتها الجديد باعتبارها منفتحة على المستقبل يصبح القارئ المبدع الوحيد لها، لأن النص يتجدد مع كل قراءة، ويختلف فحواه باختلاف القراءة، ويتكثف مفهومه بتكثف القراءة...

والنص القرآني لا يقبل هذه القراءة التي يفكِّكُها القارئ/المتلقي ويمنحها الوجودَ: المعنى/الدلالة من خلال قراءته رغم تواطؤ مجاري ألفاظه ومواقعها مجاري ديوان العرب ومواقعه.

1- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق: 291.

القرآن الكريم ليس كتابا تاريخيا

نصية النص تقتضي تقرير هذه النتيجة المتنافرة والمتباعدة عن طبيعة النص القرآني، وقد حاول معظم المستشرقين إثباتها قياسا على الكتب المقدسة الأخرى التي تناولتها أياد كثيرة، إنه ليس كتابا تاريخيا بل يختلف بأسره عن كتب اليهود والنصارى التي اهتمت بالتاريخ ورصد الوقائع التاريخية.

حقا إن في القرآن الكريم إشارات تاريخية وأحداث ماضوية، على سبيل المثال، الحرب بين الروم والفرس، وقصص الأنبياء وأخبار الأمم الغابرة، وأحوال المسلمين في مكة ووقائع المدينة، وكذلك شئون أخرى تتعلق بالنبي ﷺ ودعوته...

فما صلة هذا التاريخ بالقرآن الكريم؟ هل عرفها الرسول ﷺ وقرأها على يد أحد فصبها في قالَب ثبت نصي قرآني؟

كلا، ما هذا برأي، إن القرآن الكريم ليس كتاب تاريخ ولا هو من وضع بشر، وليس سجل أحوال الأمة وأحداثها. إنه رسالة ربانية خالدة إلى يوم القيامة.

الألفاظ غير العربية الجذر في القرآن الكريم

يرجع الكلام في هذا الموضوع إلى القرن الأول الهجري حيث اختلف العلماء حول هذه المسألة، فقال الإمام الشافعي [204هـ] لا يوجد في القرآن لفظ غير عربي وأدلى أبو عبيده [210هـ]، وابن جرير الطبري [310هـ]، وأبو بكر بن الطيب الباقلاني، وابن فارس [395هـ] دلو الإمام الشافعي في رفض وجود ألفاظ أعجمية بناء على قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2].

ومما يهمني هنا هو ماذا يقال عن جذور تلك الكلمات التي نجدها في لغات أخر، هل إنها تسربت إلى لغة القرآن الكريم؟ هل القرآن الكريم مكثف لغات مختلفة؟ هل تحولت كلمات القرآن الكريم إلى لغات أجنبية؟ هل دخلت لغات أجنبية في لغة القرآن الكريم؟ ... هذه الأسئلة وأشباهها تعني أن كان هناك تداخلا بين القرآن الكريم وغيره، أَوَ يصح ذلك؟ يقول ابن عطية في التعليق على الآية التالية: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: 44]، "الأعجمي: هو الذي لا يفصح عربيا كان أو غير عربي، والعجمي: الذي ليس من العرب فصيحا كان أو غير فصيح، وهذه الآية نزلت بسبب تخليط كان من قريش في أقوالهم من أجل الحروف التي وقعت في القرآن، وهي مما عرّب من كلام العجم: كالسجين والاستبرق ونحوه، فقال عزوجل: ولو جعلنا هذا القرآن أعجميا لا يبين لقالوا واعترضوا لولا بينت آياته".[1]

"يفهم من عبارة ابن عطية أنه كان ممن يجزم بوجود ألفاظ أعجمية في القرآن الكريم، هذا أولا، وأما ثانيا فإن قول خصوم القرآن بأن بعض كلمات أعجمية لا دليل عليه، وذلك لأنهم لم يكونوا من أهل اللغات، ولا لهم اطلاع على آداب الأغيار حتى يكونوا مؤهلين لإطلاق مثل هذا الحكم، ولا كان محمد كذلك ممن يعرف لغات أجنبية حتى توجه له مثل هذه التهمة، إن هناك أدلة من الشعر العربي

1- المحرر الوجيز: 20/5.

على وجود مثل هذه الألفاظ التي تعلقوا بها في اللغة العربية فلماذا إذن لم يوجهوا الاعتراض نفسه للشعراء الذين استعملوها قبل نزول القرآن، إذا كانت المسألة مسألة غيرة على اللغة أو ادعاء عدم فهم بعض مفردات القرآن؟". [1]

وقد شدد العلماء في النكير على من قال إن في القرآن الكريم ألفاظا أعجمية، أما من الألفاظ التي تعود إلى أصول فارسية، حبشية، نبطية ونحوها، إنما وقع فيه الاتفاق بين اللغات... ولا داعي هنا لذكر اختلاف العلماء في هذه المسألة، [2] وفي نظري إن النص القرآني في تناول – فالله أعلم حيث يجعل رسالته، وحيث يختار لغة رسالته – ألفاظ غير عربية وعدم تناولها لا يحتاج إلى تعليلات في باب نصية النص، لأن الفصحاء كلهم إذا اجتمعوا على استبدال لفظ "إستبرق" بكلمة أخرى أنسب وأعنى منها لعجزوا وما استطاعوا أبدا؛ وذلك لكونه لطيفا في موضعه، وخفيفا ورقيقا في أذن سامعه، فلا غرو أن القرآن الكريم مبرأ من أدران الجاهلية البشعة.

1- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دارسة نقدية تحليلية: 275.

2- ينظر في تفصيل المسألة: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية: 273-284.

الخاتمة

الحمد لله على نعمه وآلائه والصلاة والسلام على النبي الهادي الأمين عبدِ الله ورسولِه، بلَّغَ الرسالةَ وأدَّى الأمانَةَ ونصح الأُمَّةَ وكشف الغُمَّةَ، وعلى آله وصحبه ومن استنَّ بسُنَّتَه واقتفى أثرَه إلى يوم الدين.

وبعد!

فقد انتهت رحلة هذا البحث الشاقة، ووصلت إلى نتائج وجب الإعلان عنها، وتليها بعض توصيات اقترحت للرعيل القادم نظرا إلى فتح آفاق منظومات البحث التناصي:

النتائج:

1- كشف البحث عن ممارسات "التناص" وأصولها وضوابطها، ووضح أن هذا المصطلح عند جوليا ليس هو المعتمد الوحيد في دراسة "النص". إذ كل مدرسة ألسنية قد فهمت "التناص" وفسرته بما يتوافق مع أصولها ومعاييرها ومبادئها وإجراءاتها.

2- كشف البحث عن أشكال "التناص" موضحا أنه لا يمكن إدخالها في الدراسات القرآنية، خصوصا إذا عاد "النص" في تشكيل وجوده إلى نصوص أخر، إذ إنها تجسِّد "البينصية" على وجه هجين نصي بما يعني ألا "لا نص ثابت" و"لا نص مستقل"، وطبيعة النص القرآني باعتباره نصا معجزا لا توصف بما ترى التفكيكية وما جرت مجراها أبدا.

3- حاول البحث تقرير أنماط "التناص" غير المألوفة، لأن جل الباحثين أعادوا المصطلح إلى اللفظ والمعنى دون إلمامهم بشيء إلى المكونات والارتباطات الخارجية، ولعلهم في ذلك تغافلوا عن الفروق المنهجية، وتجاهلوا الدوافع الأساسية للمصطلح وحمله كذلك على المفاهيم التي وردت في مقررات أخر/مقررات عربية تراثية.

4- بَيَّنَ البحث أهمية "التناص" في إيجاد "النص" الناشئ عن المفاهيم الجديدة التي نالت رواجا كبيرا في ظل علم النص (نحو النص)، ومسير جميع تلك اللفتات النقدية والنصية واللسانية يعود إلى صراع "التداخل والتعالق" بين النصين (النص السابق/اللاحق، النص الغائب/الحاضر).

5- تناول البحث مفهوم "النص" ضمن تحويلاته النصية، وحاول استيعاب – بقدر ما استطاع – ما وردت فيه من تحولات وتشتيتات تفكيكية وسميائية وسوسيونصية وسلوكية وتحويلية توليدية وما إلى ذلك.

6- بين البحث أن الإشارة التناصية ليست بجديدة على التراث العربي بل تلك الرؤية النقدية المركبة من طرفي اللغة والأدب (النص) قد قُتِلَتْ بحثا وتحقيقا، بلاغة ودلالة، تفسيرا وتأويلا، فكما أن تلك المصطلحات العربية المتلاقية مع الفكرة التناصية لا تنطبق على النص القرآني كذلك لا ينطبق "التناص" عليه بعد أن نُظِّرَ وقُنِّنَ ودُرِسَ بحثاً وعلماً في الكتابات النقدية الغربية.

7- عرض البحث من الحُجَج القاطعة والبراهين الرصينة التي ترد بشراشرها على إمكانية تطبيق "التناص" على النص القرآني، خصوصا من سياق تداخل النصوص وتعالقها وتلاحقها، لأن "التناص" من هذا الإطار

يرفض مَسَّ الأحادية والمركزية... وهما من سمات مميزة للنص القرآني ووضح أن نص الإله لا يجتمع مع نص البشر وليست بينهما علاقة إنتاجية ولا إيديولوجيمية، حوارية ولا تعددية، ازدواجية ولا كرنفالية، ثقافية ولا شعبية...

8- فالتناص آلية وحيدة تلعب دورا أساسيا في تحويل المعنى وتصييره إلى قابلية النص للتدليل احتذاء لنوعية القراءة واختلاف القراء، إنه تبطل الفكرة الكلاسيكية التي ترى أن النصوص لها معان محددة على الدوام من قبل الكُتَّاب، ومن أجل ذلك تكرر وتقرر وتثبت أن القرآن الكريم ليس مدار هذه الآلية التائهة.

9- يظهر من خلال توجيه نصوصية النص إلى متطلبات "النص" وأصنافها أنها لا تجاري القرآن الكريم لقدسية نصه وإحكام أمره بربوبية الرب وألوهية الإله الواحد الأحد.

10- بإعادة "التناص" إلى أقطابه الأوائل، ما يوجد في العالم، ليس إلا علامة/رمز للواقع الذي فقد وجوده في كيانات يتيه في صحرائها ما يتلوها... لا وجود للنص (الأصلي)، ما هو موجود فهو عبارة عن بين-الوجود، بين-الشيء، وهذا المعنى بأسره مختلف تماما عن معنى التأثر والتأثير/المصدر/المرجع/المنبع، البحث عن الأصل... فالأصول الثلاثة للتناص/التداخل هي: المؤلف/القارئ/البين-النص.

هذا المفهوم العقلاني الصرف بعيد عن النص القطعي القرآني.

11- هناك تضاد طبعي بين النص الموحَى والنص المؤلَّف، كل نص مؤلَّف/مفكَّك يكون مؤلِّفا ومفكِّكا أيضا، والنص الموحَى لا يكون إلا مرسَلا/رسالة/وحيا فحسب، فلا يصح بشكل قاطع يرتبط "النص القرآني" بـ "التناص" أو يتغذى من نصية البنيوية/الحداثة برمتها أو يأخذ نصية ما بعد البنيوية/ما بعد الحداثة.

12- ثبت بالبحث عن حياة الرسول ﷺ أنه ما وجد شيئا يجعله يصوغ مثل هذا الكلام المعجز الخالد، بل هناك لمحات رائعة تؤيد أنه كان بعيدا عن كل شبهات المستشرقين/المتناصِّين حول إفراغه مثلَه.

13- ملامح النص البشري/المنتوج الإنساني تثبت أنه لا يمكن أن يكون بمعزل عن التاريخ/الماضي، لأن الألفاظ والمعاني والمضامين والدلالات الناتجة عن التفكير تدل على كونها مفاد الآخر، ولكن الذي يجعله متميزا من غيره هو أداة التحويل والترسيب والإزالة والحوار والاجترار والامتصاص، ومن ثم يتأتى للنص مفهوم التأثر والتأثير/سلطته وتقويضها... النص القرآني بعيد عن كل هذه الهواجس.

التوصيات:

1- ينبغي أن يدرس "النص" الغربي وأسسه وأصوله وسماته ومعالمه ويدرس سوسيولوجيته ليدرك كيف تطورت نظرية "النص" ولماذا ركزت الدراسات الغربية عليه، وكيف تناولوه وما هو محمل دلالاته عندهم.

2- هل يمكن توسيع "النص" إلى أوسع مداه كما فعل الغرب؟ وبالأخص النص العربي هل يمكن أن يفكك بهذه الغاية؟ إن ثمة إمكانية فهل يمكن تحويلها إلى النص القرآني وهو مرجع النص العربي الأصيل ومنبع بلاغة اللغة الصافية؟

3- مفاهيم النص الغربية لا تطبق جميعها على النص العربي، فالقول في إثبات صلة عميقة/جذرية بين النصين؛ النص الغربي والنص العربي والقيام بمحاولات الإثبات والإلزام كذلك على مسارها... يؤدي إلى أن القرآن الكريم نص مؤلَّف، نص ورثه النبي ﷺ وأتباعه، إنه نص متناقل... ينبغي أن يُرَدَّ على جميع هذه المزاعم الباطلة بأدلة مقنعة معتمدة تقوم بتشريح "النص" وتفكيكه، وبيان الفوارق القاطعة على فساد الخلط والتلبيس.

4- ينبغي أن تقام دراسات نقدية حول النصية العربية، لأن لكل لغة طبيعة ومزاج، فلابد أن يراعى ذاك الأمر عند تحديد مفهوم نصية النص العربي والأجنبي دون الخلط واللبس.

5- كل دراسة في القرآن الكريم وبيانه يجب أن تضبط بأصول من كلام أئمة علوم القرآن، لأن كافة الدراسات التي استخرجت من هذه الأصول وحاولت تطبيق مناهج ألسنية مستحدثة على القرآن الكريم إنما هي تضمر نزعات مستغربة، غايتها انتهاك قدسية القرآن الكريم، ونفي صفة الإلهية عنه.

ولا ريب في أن هذه النزعات لا تصدر من قلبٍ سَكَنَ فيه الإيمانُ بالله ورسوله وكتابه الموحَى من عند الله جل وعلا.

6- وختاما أقول إن دراسة النص العربي ولاسيما النص القرآني لا تزال في حاجة إلى دراسات ضخمة تقوم ببيان استحالة تطبيق "التناص" بمختلف أشكاله لدى منشئيه وعلمائه على القرآن الكريم، وأن ما ذكره بعض الباحثين العرب من وجود مفهومين للتناص (الملفوظي والمضموني) يمكن تطبيقهما على القرآن الكريم مجازفةٌ ومهلكةٌ...

وبالله التوفيق والسداد، عليه تَوَكَّلْتُ وإِلَيْهِ أُنِيْبُ.

المسارد الفنية

مسرد الآيات القرآنية

مسرد الآيات القرآنية

الرقم	الآيات والسور وأرقامها	الصفحة
1	﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 162-163]	–
2	﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]	–
3	﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]	–
4	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4]	–
5	﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾ [الأحزاب: 53]	151
6	﴿إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ﴾ [الأحزاب: 53]	151
7	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:]	159
8	﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]	189
9	﴿إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: 77]	195
10	﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: 18]	195
11	﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: 173]	195
12	﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾ [القصص: 11]	201
13	﴿وآتَيْنَاهُ أَجْرَه فِي الدُّنْيَا وإِنَّه فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِيْنَ﴾ [البقرة: 130]	202
14	﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولئِكَ لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلَى﴾ [طه: 75]	202
15	﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِيْ لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِيْنٌ﴾ [يس: 69]	204
16	﴿بَلْ قَالُوْا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُوْنَ﴾ [الأنبياء: 5]	204
17	﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيْلًا مَا تُؤْمِنُوْنَ. وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيْلًا مَا تَذَكَّرُوْنَ. تَنْزِيْلٌ مِنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾ [الحاقة: 40-43]	204
18	﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ﴾ [آل عمران: 33]	204
19	﴿خَلَقَهُ مِنْ طِيْنٍ﴾ [الإنسان:]	205
20	﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ [آل عمران: 59]	205
21	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: 28]	205
22	﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ [ص: 71]	205
23	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]	205

24	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31]	205
25	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]	205
26	﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11]	205
27	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ. قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ. قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر: 28-33]	205
28	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61]	206
29	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: 50]	206
30	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ [طه: 116]	206
31	﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]	206
32	﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11]	206
33	﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ [الحجر: 30-31]	206
34	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ [طه: 116]	206
35	﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: 34]	206
36	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ. أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 59-62]	210
37	﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ. قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ. أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الأعراف: 65-68]	210
38	﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]	216
39	﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [سورة فصلت: 34]	218
40	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]	231
41	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69]	231
42	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ	231

	الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17]	
43	﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103]	235
44	﴿وَمِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيْثَاقَهُمْ، فَنَسُوْا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوْا بِهِ، فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيامَةِ، وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللهُ بِمَا كَانُوْا يَصْنَعُوْنَ﴾ [المائدة: 14]	235
45	﴿مَا كُنْتَ تَتْلُوْ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِيْنِكَ﴾ [العنكبوت: 48]	236
46	﴿وَقَالُوْ أَسَاطِيْرُ الْأَوَّلِيْنَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيْلاً﴾ [الفرقان: 5]	237
47	﴿تَجْعَلُوْنَهُ قَرَاطِيْسَ تُبْدُوْنَهَا وَتُخْفُوْنَ كَثِيْراً﴾ [الأنعام: 91]	237
48	﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقاً يَلْوُوْنَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَمَا هُوْ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ [آل عمران: 78]	237
49	﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هَذاَ مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيْلاً﴾ [البقرة: 79]	237
50	﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: 78]	238
51	﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا. وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: 4-5]	239
52	﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: 69]	240
53	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3-4]	240
54	﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: 34]	244
55	﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13]	244
56	﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 38]	244
57	﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]	244
58	﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتْ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]	244
59	﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ [ص: 7]	245
60	﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: 7]	245
61	﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24]	247
62	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]	248
63	﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيْكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُوْنَ﴾ [يونس: 16]	248
64	﴿كهيعص﴾ [مريم: 1]	252

65	﴿لا تَسْمَعُوْا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيْهِ﴾ [فصلت: 26]	254
66	﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: 40-41]،	254
67	﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ. تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الحاقة: 42-43]	254
68	﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 16-19]	255
69	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]	255
70	﴿اليومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيْنا﴾ [المائدة: 3]	268
71	﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]	259
72	"﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]	259
73	﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: 5]	259
74	﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى، وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى، ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ [النجم: 2-9]	260
75	﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: 123]	261
76	﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ﴾ [طه: 130]	263
77	﴿وَأَقِمْ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنْ اللَّيْلِ﴾ [هود: 114]	263
78	﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: 78]	263
79	﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [البقرة: 109]	264
80	﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: 15]	264
81	﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: 143]	264
82	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: 225]	267
83	﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]	267
84	﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِيْ يَقُوْلُوْنَ، فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُوْنَكَ ولكِنَّ الظَّالِمِيْنَ بآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُوْنَ﴾ [الأنعام: 33]	268
85	﴿قُلْ إِنَّمَا أنا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوْحَى إِلَيَّ أَنَّمَا هُوَ إِلهٌ واحِدٌ﴾ [الكهف: 110]	268
86	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]	270
87	﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنٌ﴾ [الكافرون: 6]	270

مسرد الأحاديث النبوية

مسرد أطراف الأحاديث النبوية

مسرد الأشعار

مسرد الأشعار

الرقم	الشعر	الصفحة
1	متى يبلغ البنيانُ يوماً تمامه إذا كنتَ تبنيه وغيرُك يهدمُ	–
2	عُوْجـا على الطَّلَلِ المحِيْـــلِ لأننا نَبْكي الدِّيارَ كما بَكى ابنُ خِذامِ	129
3	يا صاحِبَيَّ قِفـا النَّواعِـجَ سـاعَـةً نَبْكي الدِّيارَ كما بَكى ابنُ حُمامِ	129
4	عُوْجـا على الطَّلَلِ المحِيْـــلِ لعلنا نَبْكي الدِّيارَ كما بَكى ابنُ خِذامِ	129
5	نَبْكي الدِّيارَ كما بَكى ابنُ حُمامِ	129
6	هَلْ غـادَرَ الشُّعَـراءُ مِنْ مُتَـرَدَّمِ أمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ	134
7	أعياك رَسْمُ الدارِ لم يَتَكَلَّمِ حتى تَكَلَّمَ كالأصـمِّ الأعْجَـمِ	135
8	يَقُوْلُ مَنْ تَقْرَعُ أسْماعَه كَمْ تَرَكَ الأوَّلُ للآخِـرِ	136
9	وَلَوْ كانَ يَفْنَى الشِّعْرُ أفْناه ما قَرَتْ حِياضُك مِنْه في العُصُوْرِ الذَّواهِبِ وَلكِنَّه صَوْبُ العُقُوْلِ إذا انْجَلَتْ سَحائِبُ مِنْه أُعْقِبَتْ بسَحائِبِ	136
10	مـا أرانا نَقُوْلُ إلا مُعَـاراً أو مُعاداً مِنْ قَوْلِنا مَكْرُوْرا	137
11	سَفَرْنَ بُدُوْراً وانْتَقَبْنَ أَهِلَّةً	141
12	عَفَتِ الدِّيَارُ وَمَا عَفَتْ آثـارُهُنَّ مِـنَ الْقُـلُـــوْبِ	143
13	وقوفًا بها صَحْبِيْ عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ يقولون لا تَهْلِكْ أَسىً وَتَجَمَّلِ وَإِنَّ شِفائِيْ عَبْرَةٌ مُهْراقَةٌ فَهَلْ عِنْدَ رَسْمٍ دارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ	146
14	وقوفا بها صَحْبِيْ عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ يقولون لا تَهْلِكْ أَسىً وَتَجَلَّـــدِ	146
15	تَلَذُّ لَهُ الْمُرُوْءَةُ وَهيَ تُؤْذِيْ وَمَنْ يَعْشَقْ يَلَذُّ لَهُ الْغَرَام	151
16	أَوْ دُمْيَةٍ مِنْ مَرْمَرٍ مَرْفُوْعَةٍ بُنِيَتْ بِآجُرٍّ يُشادُ وقِرْمَـدِ	155
17	وأَصْبَـحَ مُبْيَضُّ الصَّقِيْعِ كأَنَّهُ عَلَى سَرَوَاتِ النِّيْبِ قُطْنٌ مُنَدَّفُ	155
18	وُجُوْهُ حُسَّادِكَ مُسْوَدَّةٌ أَمْ صُبِغَتْ بَعْدِيْ بِالزَّاجِ	155
19	يقُوْلُ مَنْ تَقْرَعُ أسْماعَهُ كَمْ تَرَكَ الأوَّلُ للآخِـرِ	156

20	ولا أُغِيْرُ عَلَى الْأَشْعَارِ أَسْرِقُهَا عَنْهَا غَنَيْتُ وَشَرُّ النَّاسِ مَنْ سَرَقا	157
21	وقوفا بها صحبي علي مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجمل	158
22	وقوفا بها صحبي علي مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجلد	158
23	إذا نزَلَ السَّماءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْناهُ وَإِنْ كانُوْا غِضابا	160
24	فإِنْ يُمْسِ عِنْدِيْ الْهَمُّ والشَّيْبُ والْعَشَا فَقَدْ بِنَّ مِنِّيْ والسِّلَامُ تَفَلَّقُ بِأَشْجَعِ أَخَّاذٍ على الدَّهْرِ حُكْمَهُ فَمِنْ أَيِّ مَا تَجْنِي الحَوَادِثُ أَفْرَقُ	162
25	وَشِعْرٍ قَدْ أَرِقْتُ له، غَرِيْبٍ أُجَنِّبُه المسَانَدَ والمُحالا فَبِتُّ أُقِيْمُهُ وأَقُدُّ منه قَوافِيَ لا أَعُدُّ لها مِثالا	162
26	غَرائِبَ قد عُرِفْنَ بِكُلِّ أُفْقٍ مِن الآفاقِ تُفْتَعَلُ افْتِعالا	163
27	وكُنّا كالسِّهَامِ إذا أصابتْ مَرامِيَها فَرامِيْها أَصَابا	163
28	تَبْنِي سَنابِكُها مِنْ فَوْقِ أَرْؤُسِهِمْ سَقْفاً كَواكِبُه البِيضُ المباتير	171
29	كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوْسِنا وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوى كَوَاكِبُهُ	171
30	يَزورُ الأعادي في سَماءِ عَجاجَةٍ أَسِنَّتُهُ في جانِبَيْها الكَواكِبُ	172
31	إذا أَنْتَ لم تُنْصِفْ أخاكَ وَجَدْتَه على طَرَفِ الهِجْرانِ إنْ كان يعقِلُ ويركبُ حَدَّ السَّيفِ مِنْ أَنْ تَضِيْمَه إذا لم يكن عن شَفْرَةِ السَّيفِ مَزْحَلُ	180
32	لَعَمْرُكَ مَا أَدْرِيْ وَإِنِّيْ لَأَوْجَلُ على أَيِّنا تَغْدُو الْمَنِيَّةُ أَوَّلُ	180
33	أَتَعْدِلُ أَحْسَاباً لِئَاماً أَدِقَّةً بِأَحْسَابِنَا إِنِّيْ إِلى اللهِ رَاجِعُ	180
34	أَتَعْدِلُ أَحْسَاباً كِرَاماً حُمَاتُهَا بِأَحْسَابِنَا إِنِّيْ إِلى اللهِ رَاجِعُ	180
35	تَرَى النَّاسَ مَا سِرْنَا يَسِيْرُوْنَ خَلْفَنَا وَإِنْ نَحْنُ أَوْمَأْنَا إِلَى النَّاسِ وَقَّفُوْا	180
36	مَنْ راقَبَ النَّاسَ لم يَظْفَرْ بِحاجَتِه وفازَ بالطَّيِّباتِ الفاتِكُ اللَّهِجُ	182
37	مَنْ راقَبَ النَّاسَ مَاتَ هَمًّا وَفَازَ بِاللَّذَّةِ الْجَسُوْرِ	182
38	هَيْهَاتَ لا يأتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ إِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهِ لَبَخِيْلُ	182
39	أَعْدَى الزَّمَانَ سَخَاؤُه فَسَخَا بِهِ وَلَقَدْ يَكُوْنُ بِهِ الزَّمَانُ بَخِيْلاً	182
40	لَوْ حَارَ مُرْتَادُ الْمَنِيَّةِ لَمْ يُرِدْ إلا الْفِراقَ على النُّفُوسِ دَلِيْلاً	183
41	لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدَتْ لَهَا الْمَنايا إلى أَرْوَاحِنا سُبُلاً	183
42	هُوَ الصُّنْعُ إِنْ يَعْجَلْ فَخَيْرٌ وَإِنْ يَرِثْ فَلِلرَّيْثِ فِيْ بَعْضِ الْمَواضِعِ أَنْفَعُ	183

43	وَمِنَ الْخَيْرِ بُطْءُ سَيْبَكَ عَنّيْ أَسْرَعُ السُّحْبُ فِي الْمَسِيْرِ الْجَهَامُ	184
44	قُتِلَتْ وعاجَلَها المديرُ فَلَمْ تَفِظْ فإذا بِـه قـد صَـيَّرَتْهُ قتيــلا	184
45	إذاَ الْيَــدُ نالَتْــهَا بِوِتْرٍ تَوَفَّرتْ على ضِغْنِها ثُمَّ اسْتَقَادَتْ مِنَ الرِّجْلِ	184
46	وَإِذا تَأَلّقَ في النّدَى كَلامُهُ الْمَصْقُوْلُ خِلْتَ لِسانَه مِنْ عَضْبِهِ الْقَاطِعِ	184
47	كأَنَّ أَلْسُنُهُمْ فِي النُّطْقِ قَدْ جَعَلَتْ عَلَى رِمَاحِهِمْ فِي الطَّعْنِ خُرْصَانا	184
48	وَلَمْ يَكُ أَكْثَرُ الْفِتْيانِ مالاً وَلكِنْ كانَ أَرْحَبَهُمْ ذِراعاً	185
49	وليس بأَوْسَعِهِمْ في الْغِنَى ولكِـنَّ مَعْرُوْفَهُ أَوْسَـعُ	185
50	ولا تَمْنَعْك مِنْ إِرَبٍ لِحَاهُمْ سَوَاءٌ ذو العِمامَةِ وَالْخِمارِ	185
51	ومَنْ في كَفِّهِ مِنْهُمْ قَناةٌ كَمَنْ في كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضابُ	185
52	سُلِبوا وأَشْرَقَت الدِّماءُ عَلَيْهِمُ مُحْمَـرَّةً فَكَأَنَّهُمْ لَمْ يُسْلَبـوا	186
53	يَبِسَ النَّجِيْعُ عليه وَهْوَ مُجَرَّدٌ مِنْ غِمْدِه فَكَأَنَّما هُوَ مُغْمَدُ	186
54	إذا غَضِبَتْ عليك بنو تَمِيْمٍ حَسِبْتَ النَّاسَ كلَّهُمُ غِضابا	186
55	وَلَيْسَ عَلَى اللهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعالَمَ في واحِدِ	186
56	أَجِدُ الْمَلامَةَ في هواكِ لَذِيْذَةً حُبًّا لِذِكْـرِكِ فَلْيَلُمْنِـي اللُّوَّمُ	186
57	أَأُحِبُّه وأُحِبُّ فيه مَلامَةً ؟ إنَّ الملامَةَ فيه مِن أَعْدائِهِ	187
58	قَدْ عَوَّدَ الطَّيْرَ عَادَاتٍ وَثِقْنَ بِهَا فَهُنَّ يَتْبَعْنَـهُ فِي كُـلِّ مُـرْتَحَـلِ	187
59	وَقَدْ ظُلِّلَتْ عِقْبانُ أَعْلامِهِ ضُحى بِعِقْبـانِ طَيْرٍ في الدِّمـاءِ نَواهِـلِ أَقَـامَتْ مَعَ الرَّايَاتِ حَتى كَأَنَّهَـا مِنَ الْجَـيْشِ إلا أَنَّهَـا لم تُقـاتِلِ	187
60	وَتَرَى الطَّيْرَ على آثارِنا رأْيَ عَيْنٍ ثِقَةً أَنْ سَتُمارُ	187
61	فَإِنَّ اللهَ خَـلَّاقَ الْبَرَايَا عَنَتْ لِجَلَالِ هَيْبَتِهِ الْوُجُوْه يَقُوْلُ إِذَا تَدَايَنْتُـم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَـمًّى فَاكْتُبُوْه	189
62	ما بالُ مَنْ أَوَّلُه نُطْفَةٌ وَجِيْفَةٌ آخِرُه يَفْـخَرُ	189
63	إذا ساءَ فِعْلُ الْمَرْءِ ساءَتْ ظُنُوْنُهُ وَصَدَّقَ من يَعْتادُهُ مِنْ تَوَهُّـــمِ	190
64	فَلَمَّا عَتَا الْجَحَّـادُ حِيْنَ طَغَى بِهِ غِنًى قال: إِنِّيْ مُـرْتَقٍ في السَّلالِمِ فَكَانَ كَمَا قَالَ ابْنُ نُوْحٍ سَأَرْتَقِيْ إلى جَبَلٍ مِنْ خَشْيَةِ الْمَاءِ عَاصِمِ رَمَى اللهُ في جُثْمَانِهِ مِثْلَ مَا رَمَى عَنِ الْقِبْلَةِ الْبَيْضَاءِ ذات المحَـارِمِ جُنُوْدا تُسُوْقُ الْفِيْلَ حَتَّى أَعادَهَا هَبَاءً وكانوا مُطْرَخِمِّيْ الطَّراخِـــمِ	190
65	فَوَاللهِ مَـا أَدْرِيْ أَأَحْـلَامُ نَـائِمٍ أَلَمَّتْ بِنَا أَمْ كَانَ فِي الرَّكْبِ يُوْشَعُ	191
66	إِنّ بَنِيْ أَوْدٍ هُـــمُ مَـا هُــمُ لِلْحَرْبِ أَوْ لِلْجَدْبِ عَامَ الشُّمُوسْ	191
67	مُفِيْدٌ ومِتْلافٌ إذا ما أتيته تهـلل واهتز اهتزاز المهند	192

68	أَضَاعُوْنِيْ سَأُنْشِدُ عِنْدَ بَيْعِيْ أَضَاعُوْنِيْ وَأَيَّ فَتى أَضَاعُوْا	193
69	إِذِ الْوَهْمُ أَبْدَى لِيْ لَمَاهَا وَثَغْرَهَا تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقِ وَيَذْكُرُنِيْ مِنْ قَدِّهَا وَمَدامِعِيْ مَجَرُّ عَوالِيْنا وَمَجْرَى السَّوابِقِ	193
70	تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقِ مَجَرَّ عَوَالِيْنَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ	194
71	إِنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ عَلَى هَجْرِنا مِنْ غَيْرِ مَا جُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِيْل وَإِنْ تَبَدَّلْتِ بِنَا غَيْرَنَا فَحَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْل	195
72	قَالَ لِيْ إِنَّ رَقِيْبِيْ سيئ الخلق فداره قلت دعني وجهك الجنة حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ	195
73	لقد أخطأت في منحك ما أخطأت في منعي لقد أنزلت حاجاتي بواد غير ذي زرع	195
74	رَدَّتْ صَنَائِعُهُ إِلَيْهِ حَيَاتَهُ فكأَنَّهُ مِنْ نَشْرِهَا مَنْشُوْرُ	196
75	أَلَمْ تَمُتْ يا شَقِيْقَ الْجُوْدِ مُنْذُ زَمَنٍ فقالَ لي لَمْ يَمُتْ مَنْ لَمْ يَمُتْ كَرَمُهُ	196
76	لَيْسَ يُعْطِيْكَ لِلرَّجاءِ وَلاَ الْخَوْفِ، وَلـكِنْ يَلَذُّ طَعْمَ الْعَطَاءِ	197
77	لَوْ يَعْلَمُ الْعافُوْنَ كَمْ لَكَ فِي النَّدَى مِنْ لَذَّةٍ أَوْ فَرْحَةٍ لَمْ تُحْمَدِ	197
78	حلِيَتْ وَالْحُسْنُ تَأْخُذُهُ تَنْتَقِيْ مِنْهُ وتَنْتَخِبُ	201
79	كَأَنَّك جِئْتَ مُحْتَكِماً عَلَيْهِمْ تَخَيَّرُ فِي الْأُبُوَّةِ مَا تَشَاءُ	201
80	خُلِقْتُ على ما فِيَّ غَيْرَ مُخَيَّرٍ هَواي، وَلَوْ خُيِّرْتُ كُنْتُ الْمُهَذَّبا	201
81	فَلَوْ صَوَّرْتَ نَفْسَك لَمْ تَزِدْها عَلى مَا فِيْكَ مِنْ كَرَمِ الطِّباعِ	201
82	أَتَرْجُوْ رُبَيْعٌ أَنْ يَجِئَ صِغارُها بِخَيْرٍ وَقَدْ أَعْيا رَبيعاً كِبارُها	211
83	أَتَرْجو كُلَيْبٌ أَنْ يَجِيءَ حَدِيْثُها بِخَيْرٍ وَقَدْ أَعْيا كُلَيْباً قَدِيمُها	211
84	إذا قُلْتُ قافِيَةً شَروداً تَنَحَّلَها ابْنُ حَمْراءِ العِجانِ	211
85	وَلَمْ أَدْرِ مَنْ هُمْ غَيْرَ ما شَهِدَتْ لَهُمْ بِشرقيّ ساباطَ الدِّيارُ البَسابِسُ	211
86	وَلَمْ أَدْرِ مَن أَلْقَى عَلَيْه رِداءَهُ سِوَى أَنَّهُ قَدْ سُلَّ مِنْ ماجِدٍ مَحْضِ	211
87	وَلَنْ يَنْقُلَ الْحُسَّادُ مَجْدَك بَعْدَما تَمَكَّنَ رَضْوَى وَاطْمَأَنَّ مُتالِعُ	212
88	وَلَقَدْ جِهِدتم أَنْ تُزِيْلُوا عِزَّهُ فإذا أَبَانٌ قَدْ رَسَا ويَلَمْلَمُ	212
89	فَادْفَعْ بِكَفِّكَ إِنْ أَرَدْتَ بِناءَنا ثَهْلانَ ذا الهَضَباتِ هَلْ يَتَحَلْحَلُ	212
90	وَشِعْرٍ قَدْ أَرِقْتُ لَهُ غَرِيْبٍ أُجَنِّبُهُ المسانِدَ وَالْمُحالا فَبِتُّ أُقيمُهُ وَأَقُدُّ مِنْه قَوافِيَ لا أُريدُ لَه مِثالا	212
91	هَلْ غَادَرَ الشعراءُ مِن مُتَرَدَّمِ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ	213
92	ما أرانا نقول إلا رجيعاً ومعاداً من قولنا مكروراً	213
93	فَبِتُّ أُقيمُهُ وَأَقُدُّ مِنْه قَوافِيَ لا أُريدُ لَه مِثالا	213

	غَرَائِبَ قَدْ عُرِفْنَ بِكُلِّ أُفْقٍ مِنَ الْآفاقِ تُفْتَعَلُ افْتِعَالا	
94	كَأَنِّيْ غَداةَ الْبَيْنِ يَوْمَ تَحَمَّـــلُوْا لَدَى سَمُرَاتِ الدَّارِ ناقِفُ حَنْظَلِ	213
95	وَلا أُغِيْرُ على الأَشْعَارِ أَسْـــرِقُهَا عَنْهَا غَنِيْتُ وَشَرُّ النَّاسِ مَنْ سَرَقا	214
96	لَا أَسْرِقُ الشعَراءَ مَا نَطَقُوْا بَلْ لَا يُوافِقُ شِعْرَهُمْ شِعْرِيْ	214
97	لَا أَسْرِقُ الشعَراءَ مَا نَطَقُوْا بَلْ لَا يُوافِقُ شِعْرَهُمْ شِعْرِيْ	214
98	والشعر ظهر طريق أنت راكبه فمنه منشعب أو غير منشعب وربما ضم بين الركب منهجه وألصق الطنب العالي على الطنب	215
99	قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل	216
100	وَمَا الحَسبُ الموروُثُ لا دَرَّ دَرُّه بمُحْتَسَبٍ إلا بآخَـــرَ مُكْتَسَبْ	216
101	إِنِّيْ وَإِنْ كُنْتُ ابْنَ سَيِّدِ عامِـــرٍ وفي السرِّ منها والصَّرِيحِ المُهَذَّبِ فَمَا سَوَّدَتْنِيْ عامِـرٌ عَـنْ وِراثَـةٍ أَبَى اللهُ أن أسمُو بـأُمٍّ ولا أبِ	216
102	النـاس في صورة التشـبيه أكـفـاءُ أبـوهُـــــمُ آدمٌ والأمُّ حـــــوّاءُ فإنْ لم يكن لهم في أصلهم شرفٌ يفاخــــرون به فالطِّينُ والمـــــاءُ مـا الفضلُ إلا لأهل العلـم إنهـم على الهُـدى لمـن اسْتَهْـدَى أَدِلَّاءُ ووزن كل امرىء مَـا كَـانَ يُحْسِنُه والجاهلـون لأهل العلم أعــــداءُ	217
103	بِنَفْسِيْ ما يشكوهُ مَنْ راحَ طَرْفُهُ وَنَرْجِسُهُ مِمَّا دَهَـا حُسْنَـــهُ وَرْدُ أراقَتْ دَمي عَمْداً مَحاسِنُ وَجْهِهِ فَأَضْحى وَفي عَيْنَيْهِ آثارُهُ تَبْـدُوْ	219
104	قَالُوا اشْتَكَتْ عَيْنُهُ فَقُلْتُ لَهُمْ مِنْ كَثْرَةِ الْقَتْلِ نالَهَا الوَصَبُ حُمْرَتُهَـا مِنْ دِمَـــاءِ مَنْ قَتَلَتْ وَالدَّمُ في النَّصْلِ شَاهِدٌ عَجَبُ	220
105	لَيْلٌ يُصادِفُنِيْ وَمُرْهَفَةَ الْحَشَا ضِدَّيْنِ أَسْهَـرُهُ لَهَا وتَنَـامُهُ	220
106	بِئْسَ اللَّيالي سَهِدتُ مِنْ طَرَبي شَوْقاً إلى مَنْ يَبِيتُ يَرْقُدُهَـا	220
107	وَاكْذِبِ النَّفْسَ إذا حَدَّثْتَهَـا إنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُزْرِي بالأمَلِ	221
108	وَإذا صَدَقْتَ النَّفْسَ لم تَتْرُكْ لها أمَلا وَيَأْمُلُ ما اشْتَهى المكْذوبُ	221
109	ما إنْ مدحتُ مُحَمَّداً بمقالتي لكن مدحتُ مقالتي بمحـمد	274
110	يَقُوْلُوْنَ أَقْوَالاً وَلا يَعْلَمُوْنَهَـا وَلَوْ قِيْلَ هَاتُوْا حَقِّقُوْا لَمْ يُحَقِّقُوْا	280
111	يا دَهْرُ قَوِّمْ مِنْ أَخْدَعَيْكَ، فَقَدْ أَضْجَجْتَ هَذا الأَنامَ مِنْ خُرْقِكْ	286
112	تَلَفَّتُّ نَحْوَ الْحَيِّ حتى وَجَـــدْتُنِيْ وَجِعْتُ مِنَ الْإِصْغاءِ لَيْتاً وَأَخْدَعاً	287

مسرد المصادر والمراجع

مسرد المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الألف

1. آفاق التناصية المفهوم والمنظور، ترجمة وتقديم: د. مُحَّد خير البقاعي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998.
2. الآمالي في المشكلات القرآنية والحكم والأحاديث النبوية، أبو القاسم عبد الرحمن بن القاسم الزجاج، دار الكتب العربي–بيروت.
3. الإتقان في علوم القرآن: للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي.
4. الإتقان في علوم القرآن، الحافظ أبو بكر جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية بالمملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأمانة العامة، الشؤون العلمية. ط، ت.
5. الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، د. سعد مصلوح. عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثالثة 1412هـ–1992م.
6. أساس البلاغة، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تحقيق: مُحَّد باسل عيون السود، منشورات مُحَّد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت–لبنان. الطبعة الأولى 1419هـ–1998م. وكذلك بتحقيق: الأستاذ عبد الرحيم محمود، عرَّف به الأستاذ الكبير أمين الخولي. ط، مط، ت.
7. أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن مُحَّد الجزري، تحقيق وتعليق: الشيخ على مُحَّد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، تقديم وتقريظ: الأستاذ الدكتور مُحَّد عبد المنعم البري، والدكتور عبد الفتاح أبو سنة، والدكتور جمعة طاهر النجار، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان. ط، ت.
8. الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، د. مصطفى سويف. دار المعارف القاهرة، الطبعة الرابعة. ت.
9. الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، الدكتور شوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر بيروت–لبنان. الطبعة الثانية 1419هـ–1998م.
10. الإشارات السياقية في روايات على أحمد باكثير"، الطالب: مُحَّد زبير عباسي، إشراف الأستاذ الدكتور مُحَّد أحمد حماد والأستاذ الدكتور مُحَّد بشير، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، باكستان، العام الجامعي 1431هـ–2011م. رسالة الباحث.
11. إشكالية الاحتذاء في المعنى الشعري عند عبد القاهر الجرجاني، الدكتور صالح بن سعيد الزهراني، مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية المحكمة، السنة العاشرة، العدد الخامس عشر، السنة العاشرة 1417هـ–1997م.
12. إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، عبد الغني باره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
13. أشهر المذاهب المسرحية ونماذج من أشهر المسرحيات، دريني خشبة، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماهيرية، ميدان الأوبرا القاهرة، المطبعة النموذجية–الحلمية الجديدة. د، ت.
14. الأطياف الخمسة لـ د. مظهر معين، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بنجاب، لاهور باكستان، الطبعة الأولى 2009م.

15. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة التاسعة 1393هـ-1973م.
16. إعجاز القرآن، أبو بكر مُحَمَّد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر 1374هـ-1954م.
17. أعلام الفكر اللغوي التقليد الغربي في القرن العشرين، جون إي جوزيف، نايجل لق، تولبت جي تيلر، تعريب: د. أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2006م.
18. أعلام الفكر اللغوي التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، روي هاريس وتولبت جي تيلر، تعريب: الدكتور أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2004م.
19. الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني علي بن الحسين، (مصور من طبعة دار الكتب) مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت-لبنان. ط، ت.
20. الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية 1369هـ-1950م.
21. الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي، قرأه وعلق عليه الدكتور محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية ش سوتير-الأزاريطة، ش قنال-الشاطبي 1426هـ-2006م.
22. إنجيل يوحنا (الأصحاح العاشر).
http://www.moroccanchurch.org/download-holy-bible/download-new-testament/110-gospel-john.html
23. الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، جلال الدين مُحَمَّد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن مُحَمَّد الخطيب القزويني، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، منشورات مُحَمَّد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2003هـ-1424م.

الباء

24. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1417هـ-1997م.
25. البحث البلاغي روافده ومدارسه، الدكتور محمود حسن مخلوف، 1422هـ-2002م.
26. البديع في نقد الشعر، تحقيق الدكتور أحمد أحمد بدوي والدكتور حامد عبد المجيد، مراجعة الأستاذ إبراهيم مصطفى. الإدارة العامة للثقافة. ط، ت.
27. البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين مُحَمَّد بن عبد الله الزركشي، تحقيق مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث بالقاهرة، الطبعة الثالثة 1404هـ-1984م.
28. بشار بن برد دراسة وشعر، د. مُحَمَّد الصادق عفيفي، دار التراث العربي، بيروت-لبنان، 1403هـ-1983م.
29. بعد النص القرآني عن "التناصية"، مُحَمَّد زبير عباسي، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد الثاني، المجلد التاسع والأربعون، الصيف (إبريل - يونيو 2014م/جمادى الثانية - شعبان 1435هـ)، مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد - باكستان.

30. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر، الطبعة الثانية 1399هـ -1979م.
31. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، عبد المتعال الصعيدي. مكتبة الآداب–القاهرة، الطبعة السابعة عشر: 1426هـ–2005م.
32. بلاغة الخطاب وعلم النص، الدكتور صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، أغسطس 1992. ط، ت.
33. بلاغة النقد وعلم الشعر في التراث النقدي، د. بوجمعة شتوان، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع.
34. بنية النص في الشعر الجزائري المعاصر الأخضر فلوس–مشري بن خليفية–حكيم ميلود عينة، إعداد الطالبة: فائزة خمقاني، إشراف الأستاذ الدكتور: مشري بن خليفة، وزارة التعليم العالي جامعة قاصدي مرباح–ورقلة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، السنة الجامعية 2010/2009م. رسالة.
35. البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا. لـ جون ستروك، ترجمة د. مُحَمَّد عصفور. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب–الكويت 1416هـ–1996م.
36. البيان والتبيين، أبو عثمان بحر بن جاحظ. تحقيق وشرح: عبد السلام مُحَمَّد هارون، مكتبة الخانجي بمصر. الطبعة الرابعة 1395هـ–1975م. وكذلك: (الطبعة السابعة 1418هـ–1998م). وكذلك: (طبعة دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان).
37. بيان إعجاز القرآن، (ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن" للرماني والخطابي وعبد القاهر في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي) تحقيق وتعليق: مُحَمَّد خلف الله أحمد ودكتور مُحَمَّد زغلول سلام. دار المعارف القاهرة بمصر، الطبعة الثالثة.

التاء

38. تاج العروس للسيد مُحَمَّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت 1399هـ–1979م.
39. تاريخ ابن خلدون العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، عبد الرحمن بن مُحَمَّد الإشبيلي التونسي القاهري المالكي الشهير بابن خلدون، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، طبعة مصححة. ط، ت، مط.
40. تاريخ الأدب العربي، حسن الزيات، مكتبة رحيمية بشاور. ط، ت.
41. تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس. دار حراء للنشر والتوزيع، العزيزية، مدخل جامعة أم القرى مكة المكرمة.
42.تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الخامسة تموز 1968م.
43. تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، أبو جعفر مُحَمَّد بن جرير الطبري، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف القاهر – مصر.
44. تاريخ اللغات السامية، الدكتور إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب)، مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر، (لجنة التأليف والترجمة والنشر) الطبعة الأولى 1348–1929.

45. التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، شرف الدين حسين بن محمد الطيبي، تحقيق وتقديم: الدكتور هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية – بيروت، الطبعة الأولى 1407هـ-1987م.

46. التعامل بين بنية الخطاب وبنية النص في النص الأدبي، د. توفيق قريرة. مجلة عالم الفكر، العدد 2، المجلد 32. ديسمبر 2003.

47. تفسير التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. السدار التونسية للنشر، 1984.

48. تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق وتعليق ومراجعة محمود محمد شاكر وتخريج الأحاديث أحمد محمد شاكر. مكتبة ابن تيمية القاهرة، الطبعة الثانية. ت.

49. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق مصطفى السيد محمد ومحمد السيد رشاد ومحمد فضل العجماوي وعلى أحمد عبد الباقي وحسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، جيزة-اليابان، الطبعة الأولى 1421هـ-2000م.

50. تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر القرشي المخزومي، ضبط نصه وخرج أحاديه أبو محمد الأسيوطي، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2005م-1426هـ.

51. التناص في رواية الجازية والدراويش، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث للطالبة وناسة صمادي، تحت إشراف الدكتور الطيب بودر بالة، بجامعة العقيد الحاج لخضر باتنة سنة 2002-2003م.

52. "التناصية" بحث في انبثاق حقل مفهومي وانتشاره، مارك أنجينو. ترجمة وتقديم: محمد خير البقاعي، ضمن "آفاق التناصية المفهوم والمنظور". الهيئة المصرية العامة للكتب. 1998م.

53. التناص وإنتاجية المعاني، حميد لحمدانى. مجلة علامات فى النقد. ج 40، م 10، النادى الأدبى الثقافى بجدة، ربيع الآخر 1422هـ-يونيو 2001م.

54. التناص في الإنجاز النقدي: 572-274. للمختار حسني، مجلة "علامات" ج 49، م 13، رجب 1424هـ-سبتمبر 2003م.

55. التناص..المصطلح والقيمة، حافظ محمد جمال الدين المغربي. مجلة "علامات" ج 51، م 13، محرم 1425 هـ-مارس 2004.

56. التناص في شعر محمد القيسي، إعداد: نداء علي يوسف إسماعيل، إشراف: د. نادر جمعة قاسم، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين 2012.

الجيم

57. جاك دريدا ثورة الاختلاف والتفكيك، د. عصام عبد الله. مركز زايد للتنسيق والمتابعة دولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2003.

58. الجامع الصحيح (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، وعنى به محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة بيروت-لبنان. الطبعة الأولى 1422هـ.

59. جمهرة أنساب العرب، أبو مُحَمَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق وتعليق عبد السلام مُحَمَّد هارون، دار المعارف–القاهرة، الطبعة الخامسة.
60. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، سيد أحمد الهاشمي. دقق هذه الطبعة وأعد فهارسها حسن نجار مُحَمَّد. مكتبة الآداب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض، سنة الطبعة 1420هـ–1999م.

الحاء

61. الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة، د. مُحَمَّد خضر عريف. تقديم لـ أحمد الشيباني. الطبعة الأولى 1412هـ 1992م.
62. حماد الراوية بين الوهم والحقيقة، د. فضل بن عمار العماري. مكتبة التوبة بالرياض–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1416هـ–1996م.
63. حياة مُحَمَّد ﷺ نبي الإسلام سيرته–دعوته–كفاحه، د. عز الدين فراج، دار الرائد العربي بيروت–لبنان، الطبعة الثانية 1984هـ–1404م.
64. الحيوان، بتحقيق وشرح عبد السلام مُحَمَّد هارون. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية 1385هـ–1965م.
65.

الخاء

66. خاص الخاص، عبد الملك بن مُحَمَّد بن إسماعين الثعالبي، شرحه وعلق عليه مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1414هـ–1994م.
67. خطر التوراة على كتاب العرب المحدثين، د. فضل بن عمار العماري، دار التوبة، الرياض–المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى 1419هـ–1998م.
68. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، الدكتور عبد الله مُحَمَّد الغذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة 1998م.
69. الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت. د، ت.
70. خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين أبي بكر علي المعروف بابن حجة الحموي، وبهامشها رسائل أبي الفضل أحمد بن الحسين يحي ابن سعيد الهمذاني المعروف ببديع الزمان، مطبوعة 1291هـ، (نسخة عتيقة).
71. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي. تحقيق وشرح: عبد السلام مُحَمَّد هارون. مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الرابعة 1418هـ–1997م.

الدال

72. دائرة المعارف قاموس عام لكل فن ومطلب، المعلم بطرس البستاني، دار المعرفة بيروت–لبنان.
73. دفاع عن القرآن ضد منتقديه، د. عبد الرحمن بدوي، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر.
74. دلائل الإعجاز في علم المعاني، الإمام عبد القاهر الجرجاني، صحح أصله الشيخ مُحَمَّد عبده، والشيخ مُحَمَّد محمود التركزي، علق عليه السيد مُحَمَّد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت–لبنان. الطبعة الثالثة 1422هـ–2001م.

75. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني. قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود مُحَمَّد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

76. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه الدكتور عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، ودار الريان للتراث القاهرة، الطبعة الأولى 1408هـ–1988م.

77. دوائر الاختلاف قراءات التراث النقدي، د. مصطفى بيومي عبد السلام. الهيئة العامة لقصور الثقافة–القاهرة، الطبعة الأولى 2007.

78. ديوان ابن الرومي، شرح الأستاذ أحمد حسن بسج، منشورات مُحَمَّد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، الطبعة الثالثة 1423هـ–2002م.

79. ديوان الإمام أبي عبد الله مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، بعنوان: "خلاق البرايا". جمعه وشرحه ورتبه: مُحَمَّد عبد الرحيم. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، سنة الطبعة: 1420هـ–2000م.

80. ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، سنة الطبعة 1406هـ–1986م.

81. ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي. دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت–لبنان. ط، ت.

82. ديوان أبي نواس، قدم له وشرحه على نجيب عطوي، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 2002م.

83. ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ، د. على نجيب عطوي، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى: 1986م. ط، مط.

84. ديوان البحتري، شرحه وعلق عليه: د. مُحَمَّد التونجي. الناشر: دار الكتاب العربي–بيروت، سنة الطبعة: 1426هـ–2005م.

85. ديوان البحتري، عنى بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه حسن كامل الصيرفي. دار المعارف، القاهرة بمصر، الطبعة الثالثة 2009م.

86. ديوان بشار بن برد، قدم له وشرحه: د. صلاح الدين الهواري. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر–بيروت. الطبعة الأولى 1998م.

87. ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح للشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، دار سخنون للنشر والتوزيع–تونس، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة–القاهرة، الطبعة الأولى: 1429هـ–2008م.

88. ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح: مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007م.

89. ديوان جرير، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت–لبنان، سنة الطبعة 1406هـ–1986م.

90. ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، شرحه وكتب هوامشه وقدم له الأستاذ عبدأ مهنا. دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، الطبعة الثانية 1414هـ–1994م.

91. ديوان ذي الرمة، الخطيب التبريزي. كتب مقدمته وهوامشه وفهارسه مجيد طراد، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية 1416هـ–1996م.

92. ديوان ذي الرمة، شرح الإمام أبي نصر أحمد بن أبي حاتم الباهلي صاحب الأصمعي رواية الإمام أبي العباس ثعلب، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد القدوس أبو صالح. مؤسسة الإيمان للتوزيع والنشر والطباعة-بيروت. 1982م-1402هـ. نال المؤلف بهذا البحث العلمي درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها بمرتبة الشرف الأولى من كلية الآداب في جامعة القاهرة 1391هـ-1971م. رسالة.

93. ديوان طرفة بن العبد، شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة 1423هـ-2002م.

94. ديوان عامر بن الطفيل، رواية محمد بن القاسم الأنباري عن أبي العباس أحمد بن يحي ثعلب. دار صادر بيروت، 1399هـ-1979م.

95. ديوان عنترة ومعلقته، قام بتحقيقه: شرحا وتقييما وتحديثا خليل شرف الدين. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر-بيروت، 1997.

96. ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه وشرحه: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة الأولى 1411هـ-1991م.

97. ديوان الفرزدق، قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي بيروت-لبنان، الطبعة الثانية 1414هـ-1994م.

98. ديوان الفرزدق، قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي بيروت-لبنان، 1425هـ-2004م. ط.

99. ديوان الفرزدق، شرحه وضبطه وقدم له: الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1407هـ-1987م.

100. ديوان كعب بن زهير، صنعة أبي سعيد السكري، شرح ودراسة: د. مفيد قميحة. دار الشواف للطباعة والنشر - الرياض، الطبعة الأولى 1410هـ-1989م.

101. ديوان لبيد، دار صادر-بيروت. ط، ت.

102. ديوان معن بن أوس المزني، (القسم الأول برواية أبي علي القالي). صنعة الدكتور نوري حمودي القيسي وحاتم صالح الضامن، مطبعة دار الجاحظ-بغداد، سنة الطبعة 1977. (مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث)

103. ديوان النابغة الذبياني، اعتنى به وشرحه حمدو طماس. دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1426هـ-2005م.

104. ديوان الهذليين، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة، 1385هـ-1965م.

الراء

105. رحلة الشتاء والصيف، محمد بن عبد الله الموسوي الشهير بـ الكبريت، حققها وقدمها وفهرسها محمد سعيد الطنطاوي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق/بيروت، الطبعة الثانية 1385هـ.

106. الرد على المستشرق اليهودي جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية، الدكتور محمد حسن حسن جبل، الطبعة الثانية 1423هـ-2002م.

107. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي. تحقيق: د. أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان. ط، ت.

108. الرسالة المحمدية، (ترجمة لـ خطبات مدراس) للشيخ السيد سليمان الندوي/المترجم: مُحَمَّد ناظم الندوي. مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، الطبعة الأولى 1406هـ-1986م.

109. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي، إدارة الطباعة المنيرية دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان. ط، ت.

110. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، الإمام عبد الرحمن السهيلي، تحقيق وتعليق وشرح عبد الرحمن الوكيل. مكتبة ابن تيمية بالقاهرة ومكتبة العالم بجدة، 1410هـ-1990م.

الزاء

111. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليها شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، ومكتبة المنار الإسلامية-الكويت، الطبعة السابعة والعشرون 1414هـ-1994م.

السين

112. سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي الحلبي [423-466 هـ]. الطبعة الأولى 1982م-1402هـ دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

113. السليقة اللغوية، د. أحمد جلايلي، الأثر-مجلة الآداب واللغات-جامعة ورقلة-الجزائر-العدد الرابع، ماي 2005م.

114. سنن الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى بن سورة الترمذي، بتحكيم وتعليق مُحَمَّد ناصر الدين الألباني على أحاديثه وآثاره، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها سعد بن عبد الرحمن الراشد-الرياض)، الطبعة الأولى.

115. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع-الرياض.

116. سوسيولوجيا النص تاريخ المنهج وإجراءاته، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي شعبة النقد الأدبي المعاصر، إعداد الباحثة: نعيمة بولكعيبات، إشراف الأستاذ الدكتور عبد الله العشي، السنة الجامعية 2010-2011. رسالة.

117. سيرة الرسول ﷺ صورة مقتبسة من القرآن الكريم، مُحَمَّد عزة دروزة، عنى بهذه الطبعة عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، منشورات المكتبة المصرية، صيدا-بيروت. ط، ت.

118. السيرة النبوية، مُحَمَّد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني، حققه، علق عليه وخرج أحاديثه أحمد فريد المزيدي، منشورات مُحَمَّد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان. الطبعة الأولى 1424هـ-2004م.

119. السيرة النبوية، ابن هشام ، علق عليها وخرج أحاديثها وصنع فهارسها الدكتور عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان. الطبعة الثالثة 1410هـ-1990م.

120. السيرة النبوية وكيف حرَّفها المستشرقون، ترجمة: مُحَمَّد عبد العظيم علي، نقد وتحقيق وتصويب: عبد المتعال مُحَمَّد الجبري، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع إسكندرية، الطبعة الأولى 1414هـ-1994م.

121. السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، علي بن برهان الدين الحلبي. دار المعرفة-بيروت، 1400هـ.

122. السيمياء والتأويل روبرت شولز ترجمة سعيد الغانمي

الشين

123. شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل، على ألفية الإمام أبي عبد الله مُحَّد جمال الدين بن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل لـ مُحَّد محي الدين عبد الحميد، الناشر قديمى كتب خانه مقابل آرام باغ-كراتشي، الطبعة الثانية.
124. شرح ديوان أبي تمام للخطيب التبريزي، التقديم والهوامش والفهارس: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة 1418هـ-1998م. وكذلك: الطبعة الثانية 1414هـ-1994م.
125. شرح الصولي لديوان أبي تمام، دراسة وتحقيق: الدكتور خلف رشيد نعمان، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، مؤسسة الفليج للطباعة والنشر، 1982.
126. شرح ديوان جرير، مُحَّد إسماعيل عبد الله الصاوي، مطبعة الصاوي بشارع الخليج المصري.
127. شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، أبو علي أحمد بن مُحَّد بن الحسن المرزوقي، علق عليه وكتب حواشيه غريد الشيخ، وضع فهارسه الهامة إبراهيم شمس الدين، منشورات مُحَّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان. الطبعة الأولى 2003م-1424هـ.
128. شرح ديوان الحماسة، أبو علي أحمد بن مُحَّد الحسن المرزوقي، نشره أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1388هـ-1968م.
129. شرح ديوان صريع الغواني (مسلم بن الوليد الأنصاري، عنى بتحقيقه والتعليق عليه الدكتور سامي الدهان، دار المعارف-القاهرة، الطبعة الثالثة. ت.
130. شرح ديوان عنترة، الخطيب التبريزي. التقديم ووضع الهوامش والفهارس: مُحَّد مجيد طراد. دار الكتاب العربي-بيروت. الطبعة الأولى: 1412هـ-1992م.
131. شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس. سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت. ط، ت.
132. شرح ديوان المتنبي: المجلد الثاني، وضعه عبد الرحمن البرقوق. الناشر: دار الكتاب العربي بيروت-لبنان. ط، ت.
133. شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني. وبذيله متن وشرح: الشيخ شاه عبد العزيز الدهلوي الموسوم بشرح ميزان العقائد وفي آخره أحسن الفوائد في تخريج أحاديث شرح العقائد للشيخ وحيد الزمان. قديمى كتب خانه آرام باغ كراتشي. ط، ت.
134. الشعر والشعراء، أبو مُحَّد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري. تحقيق وشرح: أحمد مُحَّد شاكر، دار المعارف، القاهرة.
135. الشعر والشعراء، أبو مُحَّد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، حقق نصوصه وعلق حواشيه وقدم له الدكتور عمر الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.
136. شعر البعيث المجاشعي، جمع وتحقيق: د. ناصر رشيد مُحَّد حسين. دار الحرية للطباعة-بغداد، 1974هـ-1394م.
137. شعرية دستويفسكي لميخائيل باختين، الدكتور جميل نصيف التكريتي، مراجعة: الدكتورة حياة شرارة. المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر (الدار البيضاء)، بغداد. الطبعة الأولى 1986.
138. شرح المعلقات السبع، أبو عبد الله الحسين ابن أحمد الزوزني. دار الجيل بيروت-لبنان. الطبعة الثالثة 1399هـ-1979م.

الصاد

139. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. التعليق والحواشي: أحمد حسن بسج. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: 1418هـ–1997م.
140. صحيح السيرة النبوية، إبراهيم العلي، تقديم: د. عمر سليمان الأشقر، راجعه: د. همام سعيد، دار النفائس للنشر والتوزيع–الأردن. الطبعة الأولى 1415هـ–1995م.
141. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، بشرح النووي، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، المطبعة المصرية بالأزهر، إدارة محمد محمد عبد اللطيف، الطبعة الأولى 1349هـ–1930م.
142. الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال بن الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، حققه وضبط نصه الدكتور مفيد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1401هـ–1981م.
143. الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري. تحقيق: على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.
144. صوت التراث والهوية "دراسة في التناص الشعبي في شعر توفيق زياد"، الدكتور إبراهيم نمر موسى. مجلة جامعة دمشق–24– العدد الأول+الثاني 2008.

الطاء

145. طروس الأدب على الأدب، ضمن "آفاق التناصية".

العين

146. العصر الإسلامي، الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف–القاهرة، الطبعة العشرون. ت.
147. عصر البنيوية، إديث كريزويل، ترجمة: د. جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، آفاق الترجمة–القاهرة، الطبعة الثالثة 1996م.
148. العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، الكتاب الخامس والعشرون. الطبعة الأولى 1402هـ–1982م.
149. علم التفسير، د. محمد حسين الذهبي، كُتَّابك–دار المعارف القاهرة. ط، ت.
150. علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي –دراسة–، منقور عبد الجليل، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق–2001.
151. علم النص، جوليا كريسطيفا/كريستيفا، ترجمة لـ فريد الزاهي ومراجعة لـ عبد الجليل ناظم. دار توبقال للنشر، عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار، بلفدير، الدار البيضاء 05– المغرب. الطبعة الثانية 1997.
152. علم اللغة العام لـ فرديناند دي سوسور، ترجمة: الدكتور يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: د. مالك يوسف المطلبي. سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية، بغداد، 1985.
153. علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، د. محمود السعران. دار النهضة العربية، للطباعة والنشر–بيروت. د، ت.

154. علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحيري. مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، الطبعة الأولى 1997.

155. علوم القرآن، د. عبد الفتاح أبو سِنَّة. دار الشروق-القاهرة، الطبعة الأولى 1416هـ-1995م.

156. العمدة في محاسن الشعر وآدابه لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، الأزدي. حققه وفصله وعلق حواشيه مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة - سوريا الطبعة الخامسة 1401هـ-1981م.

157. عيار الشعر، أبو الحسن مُحَمَّد بن أحمد بن طباطبا العلوي. تحقيق: د. عبد العزيز بن ناصر المانع. دار العلوم للطباعة والنشر-المملكة العربية السعودية 1405هـ-1985م.

الفاء

158. الفوز الكبير في أصول التفسير، الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم العمري الدهلوي، مع مقدمة التفسير لمحمد بن المفضل الراغب الأصفهاني. قديمي كتب خانه-آرام باغ 1 كراتشي. ط، ت.

159. في أصول الخطاب النقدي الجديد، تودوروف، ترجمة د. أحمد المديني.

القاف

160. قاموس قرآني، حسن مُحَمَّد موسى، مطبعة خليل إبراهيم بالإسكندرية، 1368هـ-1966م.

161. القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي-دراسة نقدية تحليلية، الأستاذ الدكتور مُحَمَّد مُحَمَّد أبو ليلة، دار النشر للجامعات مصر، الطبعة الأولى 1423هـ-2003م.

162. القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة على جراح الصباح، الطبعة الثانية 1978م.

163. قصص الأنبياء، عبد الوهاب النجار، منقحة وبها زيادات هامة، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية. ت.

164. قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، الدكتور عبد المطلب. الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، الطبعة الأولى 1995م.

165. قواعد المنهج في علم الاجتماع، إميل دور كايم، ترجمة أ. د. محمود قاسم، أ. د. السيد مُحَمَّد بدوي، دار المعرفة الجامعية-إسكندرية، 1988م.

الكاف

166. كتاب التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، شرف الدين حسين بن مُحَمَّد الطيبي، تحقيق وتقديم: الدكتور هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى 1407هـ-1987م.

167. الكتاب الصغير شعر نافع بن نفيع الفقعسي الأسدي، جمعه وشرحه وحققه د. مُحَمَّد علي دقة. ط، مط، ت.

168. الكلمة في الرواية، ميخائيل باختين، ترجمة: يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق 1988.

169. الكلمة القرآنية، دكتور فضل محسن عباس، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، نصف سنوية محكمة تعني بالبحوث والدراسات الإسلامية، السنة الثانية، العدد الرابع 1406هـ-1985م.

170. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، ضبطه وفسر غريبه: الشيخ بكري حياني، صححه ووضع فهارسه ومفتاحه: الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، الطبعة الخامسة 1405هـ-1985م.

اللام

171. لا يأتون بمثله، السيد محمد قطب. دار الشروق، الطبعة الأولى 1422هـ-2002م.

172. لذة النص، رولان بارث. ترجمة: د. منذر عياشي. الطبعة الأولى 1992م.

173. لذة النص، ترجمة د. محمد خير البقاعي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، دمشق 1998م.

174. لسان العرب، جمال الدين أبي الفضل محمد ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف-القاهرة. ط، ت.

175. اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان. دار الثقافة، شارع فكتور هيكو، الدار البيضاء، المغرب. د، ت.

176. اللغة العربية بين القومية والعالمية، د. إبراهيم أنيس.

177. اللغة الواصفة في نقد عبد الملك مرتاض (مذكرة لنيل شهادة الماجستير) للطالبة رشيدة غانم، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، 2011-2012.

الميم

178. مباحث في علوم القرآن، مناع خليل القطان. مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السابعة. ت.

179. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الأثير. قدمه وعلق عليه: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة. ويليه كتاب الفلك الدائر على المثل السائر لابن أبي الحديد، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الفجالة-القاهرة.

180. محاضرات في النصرانية، الإمام محمد أبو زهرة، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة 1404هـ.

181. محاضرات في الفلسفة الإسلامية،

182. المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، القاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ-2001م.

183. المحصول في علم أصول الفقه، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الحسين الرازي، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة. ط، ت.

184. المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان. ط، ت.

185. مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، د. محمد عبد الله دراز. (رسالة الدكتوراه باللغة الفرنسية بجامعة باريس) ترجمة (باللغة العربية) لـ محمد عبد العظيم علي ومراجعة لـ د. السيد محمد بدوي. دار القلم للنشر والتوزيع – الكويت، الطبعة 1400 هـ-1980م/1414هـ-1993م.

186. المذاهب الأدبية الغربية رؤية فكرية وفنية، د. وليد قصاب، مؤسسة الرسالة بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1426هـ-2005م.

187. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت. الطبعة 1418هـ-1998م.

188. المزهر في علوم اللغة العربية للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. ضبطه وصححه ووضع حواشيه فؤاد على منصور. الطبعة الثانية 2009، دار الكتب العلمية-بيروت.

189. المستشرقون والسنة، الدكتور سعد المرصفي، مؤسسة الرياض بيروت-لبنان. مكتبة المنار الإسلامية-الكويت. ط، ت.

190. المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي، الدكتور مُحَمَّد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان. الطبعة الأولى 1996.

191. المطول شرح تلخيص المفتاح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ومعه حاشية للسيد الشريف الجرجاني، صححه وعلق عليه: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان. الطبعة الأولى 1425هـ-2004م.

192. معترك الأقران في إعجاز القرآن، الإمام السيوطي، ضبطه وصححه وكتب فهارسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1408هـ-1988م.

193. معجزات النبي ﷺ، الإمام أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، تحقيق وتعليق الدكتور حمزة النشرتي والشيخ عبد الحفيظ فرغلي والدكتور عبد الحميد مصطفى، المكتبة القيمة-القاهرة. ط، ت.

194. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية-القاهرة، 1403هـ-1983م.

195. المعجم المفصل في علوم اللغة والألسنيات،

196. معجم المقاييس في اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، حققه: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

197. معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي الرومي. تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1993.

198. معجم الصحابة، أبو القاسم عبد الله بن مُحَمَّد بن عبد العزيز البغوي، دراسة وتحقيق: مُحَمَّد الأمين بن مُحَمَّد محمود أحمد الجكني، مكتبة دار البيان دولة الكويت.

199. المعجم الوسيط، قام بإخراج تلك الطبعة الدكتور إبراهيم أنيس، الدكتور عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، مُحَمَّد خلف الله أحمد، وأشرف على الطبع حسن على عطية، مُحَمَّد شوقي أمين. القاهرة، الطبعة الثانية 1392هـ-1972م.

200. معركة التقاليد، مُحَمَّد قطب، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة 1413هـ-1992م.

201. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن مُحَمَّد المعروف بـ الراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط مُحَمَّد سيد كيلاني.

202. المقامات، أبو مُحَمَّد القاسم بن علي بن مُحَمَّد بن عثمان الحريري، طبع في مطبع اردو گائیڈ كلكتة بـ اهتمام كبير الدين أحمد 1299هـ-1882م.

203. مقدمة ابن خلدون وهو الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبرر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: الأستاذ خليل شحادة، مراجعة: الدكتور سهيل الزكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت-لبنان 1421هـ-2001م.

204. من أسرار التعبير القرآني دراسة تحليلية لسورة الأحزاب، د. محمد محمد أبو موسى. مكتبة وهبة، القاهرة. الطبعة الثانية 1416هـ-1996م.

205. مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1990.

206. من التناص إلى الأطراس، المختار الحسني، مجلة علامات ج 25، م 7، جمادى الأولى 1418هـ-ستمبر 1997م.

207. المنجد في الأعلام، دار المشرق بيروت، الطبعة الثانية عشرة.

208. المنجد، لويس معلوف مؤسسة انتشارات دار العلم، دار المشرق (المكتبة المشرقية) بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة والثلاثون.

209. من العمل إلى النص De L' oeuvre au text ضمن «آفاق التناصية».

210. من النص إلى النص المترابط مفاهيم، أشكال، تجليات، د. سعيد يقطين. عالم الفكر العدد 2 المجلد 32 أكتوبر-ديسيمبر 2003. للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت.

211. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق: الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، سلسلة "الذاكرة الحية"، الدار العربية للكتاب – تونس، الطبعة الثالثة 2008م.

212. المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة، د. أحمد محمد جاد، حولية الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد-باكستان، العدد السابع عشر والثامن عشر 1430-31هـ-2009-10م.

213. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: د. محمد الإسكندراني. وعدنان درويش. سنة الطبعة 1427هـ-2006م.

214. الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي، أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحي الآمدي البصري. حقق أصوله وعلق حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد. ط، ت، مط.

215. الموجز في التحليل النفسي، سيجموند فرويد، تقديم: د. محمد عثمان نجاتي، ترجمة سامي محمود على وعبد السلام القفاش، مراجعة مصطفى زيوار، إعداد وتحرير د. سمير سرحان ود. محمد عناني. الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة 2000.

216. المورد، (مصابيح التجربة)، منير البعلبكي. قاموس انكليزي-عربي. دار العلم للملايين-بيروت، الطبعة السابعة عشرة 1983.

217. موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة تموز/يوليو 1993م.

218. الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، عنيت بنشره جمعية نشر الكتب العربية، المطبعة السلفية ومكتبتها، 1343هـ.

219. ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، تزفيتان تودوروف، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع-عمان، الطبعة الثانية 1996.

النون

220. نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، الدكتور أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، 116 شارع، محمد فريد، القاهرة، الطبعة الأولى 2001م.

221. نحو النص بين الأصالة والحداثة، الدكتور أحمد محمد عبد الراضي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. الطبعة الأولى: 1429هـ-2008م.

222. نزهة الألباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي-القاهرة، 1418هـ-1998م.

223. النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة: د. جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، آفاق الترجمة الطبعة الثانية 1996م.

224. نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري، د. حسام أحمد فرج. تقديم: أ. د. سليمان العطار و أ. د. محمود فهمي حجازي. مكتبة الآداب. الطبعة الثانية 1430هـ-2009م.

225. نظرية النص، (رولان بارث)، ضمن آفاق التناصية المفهوم والمنظور.

226. نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل، دار الشروق-القاهرة. الطبعة الأولى 1419هـ-1998م.

227. نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى

228. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، الإمام المفسر برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة. ط، ت.

229. النقد الأدبي، برونل/ د. ماديلينا/ و.د. كوتي/ ج.م. جليكسون. ترجمة: د. هدى مصطفى. آفاق الترجمة، الهيئة العامة لقصور الثقافة. الطبعة الثانية 1997.

230. نقد النقد، تودروف، ترجمة سامي سويدان.

231. نقض كتاب "في الشعر الجاهلي" السيد محمد الخضر حسين، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة. ط، ت.

232. نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، تحقيق د. مفيد قميحة ود. حسن نور الدين. منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ-2004م.

233. نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، تحقيق الأستاذ على محمد هاشم، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت-لبنان.

234. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بـ ابن الإثير، تحقيق: محمود محمد الطناجي، طاهر أحمد الزاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان، مؤسسة التاريخ العربي.

الواو

235. الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي على بن عبد العزيز الجرجاني. تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوي. المكتبة العصرية صيدا-بيروت. الطبعة الأولى 1427هـ-2006م.

236. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلِّكان، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت.

المصادر الأجنبية/الإنجليزية

A

1. A Dictionary of Literary and Thematic Terms by Edward Quinn, Second Edition, Facts On File An Imprint of Infobase Publishing, United State of America 2006.
2. Against Intertextuality: Philosophy and Literature by William Irwin, v28, Number 2, October 2004, Published by The Johns Hopkins University Press.
3. Alphonse Mingana 1878-1937 And His contribution to early Christian-Muslim Studies by Samir Khalil S.J, Selly Oak Colleges Birmingham B29 6LQ United Kingdom 1990.
1. An Introduciton To Islamic Law by Joseph Schacht, Oxford University Press Nerw York.1982.
2. Anatomy of Criticism: four essays by Northrop Frye. Princeton University Press, New Jersey, USA. Third printing 1973.

B

3. Being and Time. Translated by Joan Stambaugh, Published by State University of New York Press, Albany. 1996.

C

4. ConversationsK in K. M. Newton Ked>, Twentieth-Century Literary Theory, op. cit
5. Course in General Linguistics by Ferdinand de Saussure, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye in collaboration with Albert Riedlinger, Translated with an introduction and notes by Wade Baskin, McGraw-Hill Book Company New York, Toronto London London 1966.

D

6. Deconstructive Critism by Vincent B. Leitch
7. Deconstruction and Criticsim, by Harld Bloom. (Living on: Border lines: by Jacques Derrida, Translated by James Hulbert) Continum Publishing Cmpany Edition 2004.

8. Deconstruction and Criticism by Harol Bloom, first published by routledge and Kegan Paul Ltd 1979).
9. Deconstruction and Criticism (Bloom, De Man, Derrida, Hartman, Miller), Preface by Goeffrey Hartman. Edition 2004. Published by The Continuum Publishing Company, New York & London.
10. Desire In Language, A Semiotic Approach to Literature and Art, (The Bounded Text). by Julia Kristeva, Edited by Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York 1980.

F

11. Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology by Northrop Frye. Publisher Harcourt, Brace & World, the University of Michigan New York 1963.
12. Fifty Key Literary Theorists, by Richard J. Lane, Routledge Taylor & Francis Group New York and London 2006.
13. Frail Hapiness An Essay On Rousseau by Tzvetan Todorov, Translated by John T. Scott and Robert D. Zaretsky, Published by The Pennsylvania State University Press, United States of America 2001.
14. From the New Criticism to Deconstruction, by Art Berman. (Reception and Critique). Illini Books edition 1988, by the Board of Trustees of the University of Illinois. Manufactured in the United State of America.
15. From Heidegger to Derrida to Chance: Doubling and Language by Joseph, N. Riddel

I

16. Image Music Text: (From Work to Text), By Roland Barthes. Translated by Stephen Heath, Fontana Press London 1977.
17. Intertextuality by Graham Allen. Routledge Taylor and Francis Group London and New York, 2nd Edition 2011.
18. Intertextuality and Literary Translation between Arabic and English التناص والترجمة الأدبية بين العربية والإنجليزية by Nabil Alawi نبيل علوي Dept. of English, College of Art, (Humanities), Vol. 24(8) 2010. An-Najah N.University, Nablus, Palestine.

19. Intertextuality An Introduction, by Elaine Martin. The Comparatist, Volume 35, May 2011, pp. 148-151. (Article) Published by The University of North Carolina Press. For additional informational about this article: http://muse.jhu.edu/journals/com/summary/v035/35.martin01.html
20. Intertextuality: Origins and Development of The Concept by Maria Jesus Martinez Alfaro. Universidad de Zaragoza, Atlantis XVII (1-2) 1996.
21. Intertextuality: theories and practices by Michael Worton and Judith Still, Published by Manchester University Press 1990.
22. Islam Dayeh, Al-Hawamim: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs' in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (eds), The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu (Leiden & Boston: Brill, 2010).

L

23. Literature and Language: A Commentary, by Paul de Man, New Literary History, Vol. 4, No. 1, The Language of Literature (Autumn, 1972), pp. 181-192. Published by The Johns Hopkins University Press, http://www.jstor.org.
24. Legislation and its Function in Two Qur'anic Passages, Q. 6: 136-153 and Q. 17: 22-39 by Joseph E. Lowry, University of Pennsylvania.
25. Letter on "Humanism", by Martin Heidegger. Transalted into English by Frank A. Gapuzzi.

M

26. Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle, Translated by Wlad Godzich, Published in the United Kingdom by Manchester University Press, copyright 1984 by the University of Minnesota.
27. Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle by Tzvetan Todorov.
28. MIKHAIL BAKHTIN by C. John Holcombe. www.textetc.com

29. Marxism and the Philosophy of Language (Verbal Interaction) by M. M. Bakhtin/ V. N. Volosinov, Translated by Ladislav Matejka and I. R. Titunik. Harvard University Press, United State of America.

O

30. Oxford Advanced Learner's Dictionary by A S Hornby, Chief Editor: Sally Wehmeier, Editors: Colin Mclntosh, Joanna Turnbull, Phonetics Editor: Michael Ashby. 7th edition 2005.Oxford University Press.

P

31. Poetry, Revisionism, Repression, by Harold Bloom, Chicago Journals, Critical Inquiry, Vol. 2, No. 2, (Winter, 1975), pp. 233-251. Published by The University of Chicago Press, http://www.jstor.org.
32. Problems of Dostoevsky's Poetics by Mikhal Bakhtin, Edited and Translated by Caryl Emerson, Introduction by Wayne C. Booth, Published by Manchester University Press, 1984.

R

33. Re/Structuring Science Education ReUniting Sociological and Psychological Perspectives, by Wolff-Michael Roth (Editor), Springer Science + Business Media B. V. University of Victoria, London New York 2010.
34. Rethinking Egocentirc Speech Towards a New Hypothesis, by Karen Junefelt, Nova Science Publishers, Inc. New York 2007.
35. Revolution in Poetic Language, by Julia Kristeva, Translated by Margaret Waller with and introduction by Leon S. Roudiez, Clumbia University Press New York, 1984).

S

36. Semantics by F. R. Palmer, Second Edition Cambridge University Press.
37. Semiological Reductionism: a critique of the deconstructionist movement in postmodern thought, by Martin. C. Dillon, State University New York, America 1995.

38. Speech Genres and Other Late Essays, by Mihail Bakhtin, Translated by Vern W. Mcgee, Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, United State of America 2004.
39. Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and The Study of Literature by Jonathan D Culler. Cornell University, the University of Michigan, 1977.
40. S/Z by Roland Barthes, Translated by Richard Miller, Preface by Richard Howard. Blackwell Publishing Ltd United kindom 1990, Reprinted 2002.

T

41. The Critic as Host by Joseph Hillis Miller, Source: Critical Inquiry, Vol. 3, No. 3, (Spring, 1977), pp. 439-447, Published by: The University of Chicago Press, Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1342933, Accessed: 01/08/2008 08:58.
42. The Dialogic Imagination four essays (Discourse in the novel), by M. M. Bakhtin. Edited by Michael Holquist, Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, prindted by the University of Taxas Press, United State of America, 2004.
43. The Interpretation of Dreams, by Sigmund Freud.Translated From the German and edited by James Strachey. Basic Group, a Member of the Perseus Books Group New York, 2010.
44. The Pleasure of the Text, by Roland Barthes, Translated by Richard Miller With a note on the text by Richard Howard, Hill and Wang New York, A division of Farrar. Straus and Giroux Inc (copy right, First American edition) 1975. Published in Canada by HarperCollinsCanadaLtd, Printed in the United State of America. Twenty-third printing 1998.
45. Theory of the Text, by Barthes Theory of the Text," in Untying the Text: A Post-Structuralist Reader, by Roland Barthes. ed. Robert Young (London: Routledge and Kegan Paul, 1981)

46. The Quran as Intertext: A Critical Reflection by S. M. Reza Adel, S. M. Hosseini Maasoum: Canadian Social science, Vol. 7, No. 5, 2011.
47. Tradition and the Individual Talent by T. S. Eliot, p. Selected Essays (London: Faber, 1951)
48. Truth and Method, by Hans-Georg Gadamer. Second, Revised Edition. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum London, New York. This Edition 2004, Reprinted 2006.
49. The Sacred Wood (Tradition and the Individual Talent) by T. S. Eliot. Essays on poetry and criticism, New York Alfred A. Knopf 1921.
50. Tradition and the Individual Talent by T. S. Eliot, p. Selected Essays (London: Faber, 1951)
51. Twenty-Century Literary Criticism by Bijay Kumar Das. Published by tlantic, Publishers and Distributers (P) LTD New Delhi, Fifth edition 2005-2007.
52. Twentieth-Century Literary Theory A Reader by K. M. Newton, Second Edition, Published in the United State of America 1997 by St. Martins Press, Inc.,

W

53. http://www.moroccanchurch.org/download-holy-bible/download-new testament/110-gospel-john.html.

مسرد الموضوعات

مسرد الموضوعات

هذا الكتاب منشور في

